

Beschränkt f. d. Austausch

Die Kirche
als Grundbegriff der theologischen Ethik
Schleiermachers

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von
Holger Samson
(Frankfurt/M)

Basel 1958
Buchdruckerei Karl Werner AG.

Holger Samson

Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik
Schleiermachers

Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von
Holger Samson
(Frankfurt/M)



Basel 1958
Buchdruckerei Karl Werner AG.

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag der Herren
Prof. K. Barth und H. v. Oyen

Basel, den 25. Mai 1957

Der Dekan

W. Eichrodt

© 1958

Evangelischer Verlag AG, Zollikon

Druck von Karl Werner AG, Basel

Printed in Switzerland

Einleitung	Meinen Eltern in Dankbarkeit	1
1. Die Eltern als Vorbilder		2
2. Die Eltern als Erzieher		3
3. Die Eltern als Berater		4
4. Die Eltern als Helfer		5
5. Die Eltern als Richter		6
6. Die Eltern als Zeugen		7
7. Die Eltern als Gegner		8
8. Die Eltern als Freunde		9
9. Die Eltern als Feinde		10
10. Die Eltern als Helfer		11
11. Die Eltern als Richter		12
12. Die Eltern als Zeugen		13
13. Die Eltern als Gegner		14
14. Die Eltern als Freunde		15
15. Die Eltern als Feinde		16
16. Die Eltern als Helfer		17
17. Die Eltern als Richter		18
18. Die Eltern als Zeugen		19
19. Die Eltern als Gegner		20
20. Die Eltern als Freunde		21
21. Die Eltern als Feinde		22
22. Die Eltern als Helfer		23
23. Die Eltern als Richter		24
24. Die Eltern als Zeugen		25
25. Die Eltern als Gegner		26
26. Die Eltern als Freunde		27
27. Die Eltern als Feinde		28
28. Die Eltern als Helfer		29
29. Die Eltern als Richter		30
30. Die Eltern als Zeugen		31
31. Die Eltern als Gegner		32
32. Die Eltern als Freunde		33
33. Die Eltern als Feinde		34
34. Die Eltern als Helfer		35
35. Die Eltern als Richter		36
36. Die Eltern als Zeugen		37
37. Die Eltern als Gegner		38
38. Die Eltern als Freunde		39
39. Die Eltern als Feinde		40
40. Die Eltern als Helfer		41
41. Die Eltern als Richter		42
42. Die Eltern als Zeugen		43
43. Die Eltern als Gegner		44
44. Die Eltern als Freunde		45
45. Die Eltern als Feinde		46
46. Die Eltern als Helfer		47
47. Die Eltern als Richter		48
48. Die Eltern als Zeugen		49
49. Die Eltern als Gegner		50
50. Die Eltern als Freunde		51
51. Die Eltern als Feinde		52
52. Die Eltern als Helfer		53
53. Die Eltern als Richter		54
54. Die Eltern als Zeugen		55
55. Die Eltern als Gegner		56
56. Die Eltern als Freunde		57
57. Die Eltern als Feinde		58
58. Die Eltern als Helfer		59
59. Die Eltern als Richter		60
60. Die Eltern als Zeugen		61
61. Die Eltern als Gegner		62
62. Die Eltern als Freunde		63
63. Die Eltern als Feinde		64
64. Die Eltern als Helfer		65
65. Die Eltern als Richter		66
66. Die Eltern als Zeugen		67
67. Die Eltern als Gegner		68
68. Die Eltern als Freunde		69
69. Die Eltern als Feinde		70
70. Die Eltern als Helfer		71
71. Die Eltern als Richter		72
72. Die Eltern als Zeugen		73
73. Die Eltern als Gegner		74
74. Die Eltern als Freunde		75
75. Die Eltern als Feinde		76
76. Die Eltern als Helfer		77
77. Die Eltern als Richter		78
78. Die Eltern als Zeugen		79
79. Die Eltern als Gegner		80
80. Die Eltern als Freunde		81
81. Die Eltern als Feinde		82
82. Die Eltern als Helfer		83
83. Die Eltern als Richter		84
84. Die Eltern als Zeugen		85
85. Die Eltern als Gegner		86
86. Die Eltern als Freunde		87
87. Die Eltern als Feinde		88
88. Die Eltern als Helfer		89
89. Die Eltern als Richter		90
90. Die Eltern als Zeugen		91
91. Die Eltern als Gegner		92
92. Die Eltern als Freunde		93
93. Die Eltern als Feinde		94
94. Die Eltern als Helfer		95
95. Die Eltern als Richter		96
96. Die Eltern als Zeugen		97
97. Die Eltern als Gegner		98
98. Die Eltern als Freunde		99
99. Die Eltern als Feinde		100



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Inhaltsübersicht

Einleitung	II
I. Darstellung der «Christlichen Sitte»	15
A. Grundsätzliches zum Verständnis der C. S.	15
B. Die C. S. als Funktionsbereich des Kirchenbegriffes ...	19
1. Das reinigende Handeln	19
a) Die innere Sphäre.....	19
b) Die äußere Sphäre	22
2. Das verbreitende Handeln.....	24
a) Die innere Sphäre.....	26
b) Die äußere Sphäre	31
3. Das darstellende Handeln	33
a) Die innere Sphäre.....	33
b) Die äußere Sphäre	39
II. Der Inhalt des Kirchenbegriffes in der C. S.	43
A. Das Wesen der Kirche als innerer Sphäre	45
1. Der Geist als das Prinzip der Kirche.....	46
a) Der Geist im trinitätstheologischen Aspekt.....	47
b) Der Geist im psychologisch-metaphysischen Aspekt	50
c) Der Geist im ekklesiologischen Aspekt	55
2. Die Kirche als der Organismus des Geistes	58
3. Kirche und Staat.....	65

B. Das Wesen der Kirche als Individuation des Geistes ...	74
1. Das Wesen der Partialkirche im allgemeinen	74
2. Der protestantisch-katholische Gegensatz	77
III. Die Bedeutung des Kirchenbegriffes für die «Christliche Sitte»	84
A. Das Gewissen	85
B. Die Liebe	89
C. Das Leben	92
Literaturverzeichnis	94

Abkürzungen

WWI-III: Gesammelte Werke, Berlin 1834-64.

C. S.: Die Christliche Sitte, (im Text nur mit Seitenzahlen zitiert).

R¹: Reden über die Religion (Erstausgabe von 1799).

KD²: Kurze Darstellung des theologischen Studiums (zweite Ausgabe von 1830).

Gl.: Glaubenslehre (Ausgabe von 1830).

Braun II: Philosophische Ethik, von O. Braun herausgegeben, Ausgewählte Werke, Band II.

Vorbemerkung

In der modernen Theologie kommt häufig das Gefühl der Sicherheit zum Ausdruck, wir hätten endlich die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts überwunden und seien in unseren theologischen Erkenntnissen jener Epoche weit überlegen. Indessen gilt es in der Auseinandersetzung mit den Größten jener Zeit, sich immer wieder der Frage zu stellen, inwieweit wir nicht doch noch dieser Tradition verhaftet sind, und ob wir inhaltlich wirklich Besseres zu sagen wissen.

Die folgende Arbeit ist ein Versuch, diese Frage vom Kirchenbegriff Schleiermachers her aufzuwerfen.

Herrn Prof. Karl Barth möchte ich an dieser Stelle sehr herzlich danken, daß er in mir die Freude an der Beschäftigung mit Schleiermacher geweckt und die Arbeit durch mancherlei Anregungen gefördert hat.

Herborn, im Januar 1958

Einleitung

Auf die Frage nach dem Grundbegriff der Theologie Schleiermachers gibt es nur eine Antwort: das religiöse Selbstbewußtsein! Darüber besteht ein consensus in der Schleiermacherliteratur. Das fromme Selbstbewußtsein ist der Ausgangspunkt und die Basis des Schleiermacherschen Denkens, sowohl in der Dogmatik als auch in der Ethik.

Indessen gehen die Meinungen in der inhaltlichen Bestimmung dieses Grundbegriffes weit auseinander. Handelt es sich hier um einen theologischen oder philosophischen Begriff? Ist das fromme Selbstbewußtsein eine empirisch-psychologisch faßbare Größe oder ein spekulativer Begriff? Die Antwort auf diese Fragen bedeutet eine Entscheidung über das Grundprinzip der Schleiermacherschen Theologie¹.

In der folgenden Arbeit soll der Versuch unternommen werden, vom Kirchenbegriff Schleiermachers aus zu den Grundlagen seines theologischen Denkens vorzustoßen. Von Anfang an ist dem Theologen (und Philosophen!) Schleiermacher der Begriff der Kirche besonders wichtig gewesen. Kurz vor der Umarbeitung seiner vierten Rede «Über das Gesellige in der Religion» schreibt der junge Schleiermacher in einem Brief an Henriette Herz²: «Die Kirche soll eigentlich das Höchste sein, was es menschliches gibt und ich will sie schon noch herausarbeiten.»

Dieser Vorsatz ist schließlich in der «Christlichen Sitte» in der vollendetsten Form ausgeführt worden. Dieses Werk kann man als

¹ Flückiger hat in seinem Buch «Philosophie und Theologie bei Schleiermacher» (1947) – vgl. bes. S. 39 ff. – die verschiedenen Möglichkeiten der Beantwortung dieser Frage dargelegt.

² Br. I, S. 221.

eine Ekklesiologie bezeichnen³. Hier erscheint die Kirche sogar als das «höchste Gut».

Dabei taucht aber die Frage auf, welches nun der Grundbegriff der theologischen Ethik sei, das religiöse Selbstbewußtsein oder die Kirche. Wir stehen mit dieser Frage bereits vor der eigentlich theologischen Problematik des ganzen Werkes, die in dem Verhältnis von Selbstbewußtsein und Kirche oder – mit der C. S. zu reden – von Geist und Kirche besteht⁴, denn sowohl der Geist als auch die Kirche sind als der Grundbegriff der C. S. zu bezeichnen.

Geist und Kirche sind hier überhaupt nur in unmittelbarer Bezogenheit aufeinander verständlich. Eine Analyse des Kirchenbegriffes muß notwendig auch eine Analyse des Geistbegriffes sein, und das heißt zugleich eine Deutung des «unmittelbaren Selbstbewußtseins». Die folgende Untersuchung der theologischen Ethik Schleiermachers ist deshalb auch ein Beitrag zum Verständnis des Grundbegriffes seiner Glaubenslehre.

Die C. S. scheint dazu vor allem geeignet, da sie einen Ort im Gesamtwerk Schleiermachers einnimmt, von dem aus die Grundlagen seiner Theologie besonders durchsichtig werden.

Die C. S. ist einmal eine notwendige «Entwicklung» (12) der Glaubenslehre, das heißt ein organischer Bestandteil derselben mit dem gleichen Ausgangspunkt. Deshalb ist sie auch als Weiterführung der Aussagen der Dogmatik zugleich als Interpretament der Glaubenslehre geeignet, geeignet vor allem deshalb, weil sie – durch die Vorlesungsform bedingt – eine viel einfachere Diktion besitzt als die oft schwerverständlichen Sätze der Glaubenslehre. Auf der anderen Seite ist die theologische Ethik nur eine Spezialform der allgemeinen philosophischen Ethik ohne inhaltliche Differenz, wie Schleiermacher immer wieder betont (vgl. 26 ff., 75). Da aber in der theologischen Ethik auch formal eine offensichtliche Analogie zur allgemeinen Sittenlehre besteht, tritt hier das philosophische Vorverständnis Schleiermachers offen zutage. Aus diesem Grund ist die folgende Arbeit zugleich eine

³ Nicht zufällig, daß das beste, was bis jetzt über den Kirchenbegriff Schleiermachers gesagt worden ist – ich denke an einzelne Anmerkungen in Bonhoeffers «Sanctorum Communio» oder an das Buch von L. Lambinet über «Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes» (1946) –, an der C. S. orientiert ist.

⁴ Zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Geist, das erst unten im systematischen Teil deutlich werden kann, vgl. auch Flückiger, a. a. O., S. 99 f.

Weiterführung der Monographie Flückigers über das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Schleiermacher. Die grundsätzlich entgegengesetzte Richtung unserer Untersuchung zu derjenigen von Flückiger muß allerdings hervorgehoben werden.

Flückiger beginnt sein Buch mit der Frage nach der philosophischen Voraussetzung der Theologie Schleiermachers, das heißt vor allem nach der philosophischen Grundlage seines Religionsbegriffes. Von da aus fragt er weiter nach den philosophischen Prinzipien der Theologie, nach dem philosophischen Aspekt, unter dem auch der Stoff der Dogmatik behandelt wird. Erst jetzt werden die dogmatischen Voraussetzungen – das heißt für Schleiermacher die empirischen Grundlagen – der Theologie beleuchtet. In einem letzten Teil wird schließlich an zwei bestimmten loci der Dogmatik gezeigt, wie die kirchliche Lehre bei Schleiermacher von philosophischen Prinzipien her geprägt wird. Es handelt sich dabei um Schleiermachers Christologie und seine Lehre von der Kirche.

An dieser Stelle setzt unsere Untersuchung ein, die von einer Darstellung des Kirchenbegriffes ausgeht, um von daher zu den Grundlagen der Theologie Schleiermachers vorzustoßen, also gewissermaßen um dort zu enden, wo Flückiger angefangen hat.

Zugleich bildet die folgende Arbeit aber auch eine Auseinandersetzung mit der theologischen Ethik Schleiermachers. Eine Analyse des Kirchenbegriffes im Rahmen der C. S. erfordert deshalb eine doppelte Voraussetzung:

Es muß zunächst das Wesen der Schleiermacherschen Ethik angedeutet werden. Dazu bedarf es vor allem einer Erklärung seines eigentümlichen Sprachgebrauches und der Gliederung des Werkes.

Die zweite Voraussetzung, die für die Analyse des Kirchenbegriffes erfüllt werden muß, besteht in einer Darlegung dessen, daß der Kirchenbegriff tatsächlich der entscheidende locus der Ethik ist. Dies soll in Form einer Skizzierung des Inhaltes der C. S. geschehen. Jetzt erst kann die systematische Entfaltung des Kirchenbegriffes folgen.

Um der Ethik als dem Material für eine dogmatische Analyse gerecht zu werden, soll in einem letzten Teil der Einfluß dieses bestimmten Kirchenbegriffes auf die Ethik an drei Beispielen veranschaulicht werden.

Mit der Behandlung der C. S. ist schließlich noch ein besonderes methodisches Problem gegeben: Wir haben es hier nicht mit einem

so ausgefeilten Werk wie dem der Glaubenslehre, sondern mit Kollegnachschriften zu tun. Es wäre also zu fragen, ob es zu kühn ist, auf einer solchen «Tradition» eine Arbeit aufzubauen. Dazu ist folgendes zu bemerken ⁵: Was den Herausgeber des Nachlasses betrifft, so scheint er Schleiermacher in dieser Disziplin am besten verstanden zu haben – besser als in der Dialektik, die er vorher in viel unvollkommenerer Form herausgegeben hatte, wie ja auch die Vorlesung über die Sittenlehre vom Jahre 1817 den mächtigsten Eindruck von allen Vorlesungen Schleiermachers auf ihn gemacht hat (S. V), so daß er diese Edition «mit ganz besonderer Liebe» und «mit immer wachsender Spannung aller Kräfte» durchgeführt hat (S. VI). Aber von dem Persönlichen abgesehen, war auch das Fundament, auf dem er baute, relativ sicher. Von der Vorlesung aus dem Wintersemester 1822/23, die hier zugrundegelegt ist, besaß er fünf Kollegnachschriften und dazu aus demselben Jahr noch den größten Teil des handschriftlichen Nachlasses (Beilage B), außerdem zum Vergleich noch Nachschriften aus den vier späteren Vorlesungen Schleiermachers über die Sittenlehre. So haben wir also «einen verhältnismäßig sicheren Text vor uns» ⁶.

Trotzdem ist es das besondere Bestreben dieser Arbeit – vor allem in der Analyse des Kirchenbegriffes –, nur die eigentliche Intention der C. S. wiederzugeben, ohne zu großes Gewicht zu legen auf einzelne Formulierungen im Text, die entweder nicht authentisch in den Kollegnachschriften überliefert oder auch irgendwie situationsbedingt sein könnten, die Schleiermacher also in ein Buch nicht aufgenommen hätte. Die Hauptlinien, die sich durch die ganze C. S. ziehen, sind so klar und eindeutig, daß an ihrer Authentizität nicht gezweifelt werden kann.

⁵ Vgl. hierzu G. Wobbermin, Methodenfragen der heutigen Schleiermacher-Literatur (1933), S. 49 f.

⁶ Ebenda, S. 50.

I. Darstellung der «Christlichen Sitte»

A. Grundsätzliches zum Verständnis der «Christlichen Sitte»

Die theologische Ethik Schleiermachers beginnt mit der These, die christliche Sittenlehre sei eine «Zusammenfassung von *Regeln*» für die Lebensgestaltung des Christen (1). Der Begriff der Regel ist hier insofern irreführend, als man meinen könnte, die C. S. bestehe in einer Aufstellung von Geboten, sie lege das Gesetz dar, an das sich ein Christ zu halten habe – sie sei also eine Pflichtethik. Darin unterscheidet sich die C. S. aber gerade von anderen Ethiken jener Zeit, daß sie keinen imperativischen Charakter trägt. So hebt Schleiermacher an anderer Stelle auch hervor, daß er unter «Regel» nichts anderes als «Beschreibung» verstanden haben will (33). Seine Ethik ist nicht primär eine Antwort auf die Frage «Was soll ich tun?», sondern «Was geschieht?».

Nur insofern die Beschreibung zugleich den Charakter einer Norm besitzt, impliziert sie auch das Gebot. Aber Schleiermacher hat in der Ethik vorerst gar nicht einzelne Handlungen im Sinn, zu denen er vom christlichen Glauben her Stellung zu nehmen hätte. Es geht ihm um das ganze Leben der Kirche. Wenn in der C. S. öfters vom Handeln die Rede ist, vom Handeln der Kirche und des Staates, vom darstellenden und wirksamen Handeln, so ist auch dieser Begriff mißverständlich; denn was Schleiermacher unter dem Handeln der Kirche versteht, das wäre besser als *Lebensprozeß* der Kirche zu bezeichnen. Einzelne sittliche Handlungsweisen gibt es nur im Sich-einfügen in den Lebensrhythmus des kirchlichen Organismus. Die C. S. hat diese *Lebensgeschichte* der Kirche zu beschreiben, sie ist «geschichtliche Wissenschaft» (69), wobei der Begriff des Geschichtlichen im weitesten Sinne zu fassen ist. Ethik ist für Schleiermacher keine empirische Wissenschaft wie die Kirchengeschichte. Die C. S. hat nur die innere Entwicklung und Entfaltung des Organismus' der Kirche darzulegen, ihren *Lebensprozeß*¹. Entscheidend ist an dem

¹ Dieser Begriff ist hier also wörtlich zu verstehen als ein *procedere*.

Begriff des Prozesses gegenüber dem des Handelns, daß der Mensch als Subjekt in diesem Geschehen nicht in Frage kommt, er kann nur *Organ* in dem Gesamtprozeß sein. Überhaupt schließt der Begriff eines Entwicklungsprozesses die Möglichkeit des Wirkens eines besonderen Subjektes aus. Ein Prozeß verläuft nur nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, nach einem *Prinzip*. So ist auch in der C. S. das göttliche Prinzip das Agens im Leben der Kirche, es ist die innere Kraft, die den Entwicklungsprozeß der Kirche konstituiert.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Die C. S. beschreibt den Lebensprozeß der Kirche als Erscheinungsform ihres Lebensprinzips. Wie sich dieser *Prozeß* vollzieht, wird sich aus der Darstellung der C. S. ergeben. Was das *Prinzip* der Kirche bedeutet, wird erst die Analyse des Kirchenbegriffs zeigen. Hier kann nur die Grundstruktur des ganzen Werkes angedeutet werden.

Für die C. S. ist die Kirche der eigentliche Funktionsträger alles Handelns. Aber solange die Kirche noch in der Welt – und das heißt im Gegensatz zur Welt – existiert, bildet sie nur den inneren Kreis, die innere *Sphäre* alles Lebens, während die Welt, die nach der C. S. durch Staat und Gesellschaft repräsentiert ist, noch die äußere Sphäre darstellt, solange sie *noch nicht* Kirche ist, sondern nur Vorstufe zu derselben.

Jeder Beschreibung einer besonderen Funktion der Kirche muß also immer noch eine entsprechende Darstellung der äußeren Sphäre gegenüberstehen ².

Die Hauptfunktion der Kirche ist das *darstellende* Handeln, was soviel bedeutet wie offenbarendes Handeln; denn im darstellenden Handeln – vor allem im Gottesdienst – tritt die Kirche als Offenbarungsträger, als «Organ Gottes» (526) in Erscheinung, nur im darstellenden Prozeß kommt das «eigentlich innerste Wesen» der Kirche zum Ausdruck (367), hier hat sie ihren «wesentlichen Ort» (364, 371).

Es läge nahe, daß Schleiermacher seine Ethik mit dem darstellenden Handeln begönne – tatsächlich hat er es in der ersten Fassung von 1809 (Beilage A) auch getan –, denn nur hier haben wir es mit dem

² Das besondere Problem, das dabei entsteht, ist, ob den beiden Sphären des einen Prozesses auch zwei Prinzipien entsprechen und wie diese sich dann zueinander verhalten.

eigentlichen Sein der Kirche und das heißt mit wahrhaft sittlichem Leben zu tun. Doch die C. S. will den ganzen Lebensprozeß der Kirche in seiner Einheit beschreiben, und das darstellende Handeln ist darin nur der End- oder Zielpunkt. Dem Sein der Kirche geht das Werden voraus. Das Kennzeichen der Kirche als «Reich Gottes auf Erden» ist, daß sie noch nicht fertig, sondern immer noch in der Entwicklung begriffen ist.

Diesen Entwicklungsprozeß nennt Schleiermacher das *wirksame* Handeln, weil es nicht Selbstzweck ist wie das reine Organsein der Kirche im darstellenden Handeln, sondern auf ein Ziel, auf die Wirkung ausgerichtet ist, daß die Kirche immer mehr Offenbarung des Göttlichen werde. Der der ganzen Ethik zugrundeliegende Entwicklungsgedanke fordert also – auch in der äußeren Struktur des Werkes – die Voranstellung des wirksamen, vorbereitenden Handelns vor das darstellende.

Das Werden der Kirche im wirksamen Handeln vollzieht sich wiederum in zwei Formen, dem reinigenden und dem verbreitenden Handeln.

Im reinigenden oder wiederherstellenden Handeln überwindet die Kirche die Hemmungen, die ihren Lebensprozeß noch stören, also das, was die Glaubenslehre mit Sünde bezeichnet³. Reinigung bedeutet Befreiung von allem, was den Fortschritt hindert. Schleiermacher «glaubt», daß es für die Kirche nur vorübergehende und zu bewältigende Hemmnisse gibt, daß ihre Weiterentwicklung nur «dem allgemeinen Naturgesetz der oszillierenden Bewegung ... unterworfen sei» (140) und so auch gelegentlich Rückschritte in sich schließe, die aber im wiederherstellenden Handeln überwunden werden.

Ebenso wesentlich wie die Reinigung der Kirche ist ihre Verbreitung. Das verbreitende oder erweiternde Handeln trägt der Unvollkommenheit der Kirche in ihrer Extensität Rechnung, das heißt der Tatsache, daß noch «Welt» um sie herum existiert, daß sie nur innere Sphäre ist und noch nicht die ganze Menschheit umfaßt. Für Schleiermacher, der an die Perfektibilität der Kirche «glaubt», ist das erweiternde Handeln ein notwendiger Prozeß, der erst das darstellende Handeln in seiner Vollkommenheit ermöglicht⁴.

³ Vgl. Gll. 3, §§ 65 ff.

⁴ Andererseits setzt das verbreitende Handeln immer schon das darstellende Handeln, das Werden immer schon das Sein voraus.

Diese Fortschrittsgläubigkeit äußert sich auch bei der Darstellung des verbreitenden Handelns in der äußeren Sphäre; hier hat der Staat «seinen Ort» (620). Indem er immer mehr die Natur beherrscht, der Vernunft zur Herrschaft über die Sinnlichkeit verhilft, erfüllt er seine eigentliche Aufgabe. Mit dieser Funktion der «Talentbildung» – der Ausbildung der menschlichen Vernunft – ermöglicht der Staat der Kirche ihre Funktion der «Gesinnungsbildung» – die Gestaltung der so zur Herrschaft gelangten Vernunft zum Instrument des göttlichen Geistes.

Es gilt nun, den Weg der C. S. in zwei Sphären und da wieder jeweils in zwei Etappen zu verfolgen. Die Kirche ist in ihrem Werden und in ihrem Sein zu betrachten; – der Staat allerdings nur in seinem Werden, denn es entspricht seinem Wesen als rein irdischer Organisation, daß sein Werden sein Sein ist. Wenn es auch in der äußeren Sphäre ein darstellendes Handeln gibt, so ist dies ein uneigentliches Offenbarwerden, nur eine Offenbarung des menschlichen Geistes.

B. Die «Christliche Sitte» als Funktionsbereich des Kirchenbegriffes

1. Das reinigende oder wiederherstellende Handeln

a) Die innere Sphäre

Das reinigende Handeln ist der erste Akt im kirchlichen Lebensprozeß, die Voraussetzung für die Existenz der Kirche als Offenbarungsträger des göttlichen Geistes. Gleichwie Christus vollkommenes Organ des Geistes war, so soll es die Kirche durch das wiederherstellende, die Sünde überwindende Handeln auch werden. Das reinigende Handeln ist das Streben der Kirche nach der Intensität der Geistesherrschaft, wie sie in Christus vollkommen Ereignis geworden war.

Wenn hier von der Kirche als dem Funktionsträger des reinigenden Prozesses die Rede war, so bedeutet das nicht, daß in der C. S. immer nur die Kirche als Ganzes – in einem Wachstumsprozeß begriffen – dargestellt ist. Der reinigende Prozeß vollzieht sich in einzelnen Handlungen, die zum Teil von der Repräsentation des Ganzen ausgehen, zum Teil aber auch von den einzelnen Gliedern der Kirche, soweit sie als Organe der Kirche handeln. Diese beiden Handlungsweisen gehören unmittelbar zusammen. Der reinigende Prozeß ist nur so möglich, daß einerseits die Kirche «repräsentativ» den Weg des einzelnen bestimmt und andererseits der einzelne «korrektiv» in die Entwicklung des Ganzen eingreift (119 ff.). Die Handlungen des Ganzen und des einzelnen sind jedoch nicht von der gleichen Tragweite, denn das Individuelle ist dem Universellen untergeordnet⁵. Die Funktion des einzelnen Christen soll immer mehr aufgehen im universellen Leben

⁵ Offensichtlich wird hier der Begriff des Universellen oder des Ganzen mit dem Begriff der Kirche identifiziert, eine für die Analyse des Kirchenbegriffes wichtige Erkenntnis. A. Frohne hat in seiner Arbeit über den Individualitätsbegriff gezeigt, daß der Schleiermachersche Gegensatz von individuell und universell «schief» ist (a. a. O. S. 9 f.). Während man den Begriff des Individuellen nur dem des Identischen gegenüberstellen kann, hat der Begriff des Universellen nur in dem des Besonderen seine Entsprechung.

der Kirche. Das ist das Ziel des kirchlichen Reinigungsprozesses. Aber vorerst hat das wiederherstellende Handeln noch eine zweifache Richtung.

Die Reinigung des einzelnen Christenlebens durch die Kirche geschieht in der *Kirchenzucht* (140 ff.), die Wiederherstellung der Kirche durch die korrektive Funktion der einzelnen vollzieht sich in der *Kirchenverbesserung* (178 ff.).

aa) Die Kirchenzucht

Es wird sich im Verlauf der Betrachtung der C. S. immer wieder zeigen, daß Schleiermacher von seinen Grundprinzipien aus, mit denen er an die Aufstellung der Ethik herangeht, zu merkwürdigen Gliederungen und Subsumtionen des Stoffes der Sittenlehre kommt. Die Funktion der Kirchenzucht teilt sich für ihn in den diakonischen Dienst und in den Kultus. Diese Einteilung ergibt sich aus der Unterscheidung von Geist und Fleisch als Objekt des reinigenden Handelns. Zum Wirken auf das Fleisch «sucht» Schleiermacher nach einer «Gymnastik» (157, 226), durch die die sinnliche Natur des Christen beherrscht wird. Diese Gymnastik «findet» er in der Arbeit der kirchlichen Armen- und Krankenpflege. Diakonie ist hier nicht unter dem Gesichtspunkt des Dienstes der Gemeindeglieder untereinander betrachtet – von der Agape ist überhaupt nicht die Rede! – sondern die Pflege der bedürftigen Brüder soll für diejenigen, die diesen Dienst in ihrer Freizeit tun, einen Ausgleich schaffen gegenüber den «Einseitigkeiten» (154) ihres bürgerlichen Berufes⁶. Sie sollen «in das rechte Maß der Anstrengungen und Entbehrungen zurückversetzt» werden (156)⁷, damit den Gelüsten des Fleisches entgegengewirkt wird.

Man könnte sich an dieser Stelle der C. S. durchaus ein ganz anderes Problem behandelt denken, wenn dabei nur zum Ausdruck käme, daß die Kirche reinigend auf die Sinnlichkeit der einzelnen wirkt. Aber vielleicht ist kaum ein anderes Beispiel wie gerade die

⁶ Schleiermacher erinnert dabei an das Vorbild der mittelalterlichen Wohlfahrtspflege, an der sich Personen aller Stände beteiligten (154).

⁷ Vgl. S. W. II, 1, S. 664.

Erörterung der Diakonie unter dem Gesichtspunkt der Kirchenzucht so geeignet, deutlich zu machen, daß die Ethik für Schleiermacher in erster Linie eine Darstellung von Grundprinzipien ist. Auch die Unterordnung des *Kultus* unter die Kirchenzucht wird erst von daher verständlich. Schleiermacher «sucht» wiederum nach einem Ort, da die Kirche reinigend auf den Geist wirkt. Dies geschieht seiner Meinung nach im kirchlichen Kultus, insofern die passiven Gottesdienstbesucher zur aktiven Beteiligung am Leben der Kirche herangezogen werden. Kirchenzucht bedeutet für Schleiermacher nichts anderes, als daß die einzelnen Christen zu lebendigen Organen der Kirche gemacht werden sollen (Beilage B, S. 111). Das geschieht schließlich auch in der *Beichte*; sie ist eine «kirchliche Institution» (176), die nicht wegen ihres Mißbrauches in der katholischen Kirche überhaupt zu verwerfen ist. Sie ist das eigentliche Mittel, das die Kirche zur Reinigung anbietet; denn in der Beichte unterwirft sich der einzelne in seiner Isolierung dem Gemeingeist der Kirche. So kommt es zum «Fortschreiten der Gemeinde» (70) als dem Wesen des reinigenden Handelns.

bb) Die Kirchenverbesserung

Auch die Kirchenverbesserung will nur den «Fortschritt der Kirche» (178), nur daß dieses Handeln nicht von der Organisation der Kirche ausgeht, sondern sich gerade gegen dieselbe richtet. Das einzelne Glied der Kirche, das die Verbesserungsbedürftigkeit der Kirche sieht, soll an der Organisation der Kirche mitwirken. Auf die praktische Möglichkeit dieses Handelns beim einzelnen wird nicht näher eingegangen. Es geht hier nur um die grundsätzliche Bedeutung, daß der einzelne Christ zu diesem verbessernden Handeln verpflichtet ist (192), daß es nur als «unsittlich» (187) bezeichnet werden kann, wenn er sich der Kirche gegenüber «isoliert» (vgl. 187).

In diesem Zusammenhang kommt Schleiermacher zum ersten Mal auf die Frage der Kirchenspaltung oder der *Partialkirchen* zu sprechen, die für ihn eines der wichtigsten Probleme der Ethik darstellt (131), die er deshalb in allen drei Teilen der C. S. erörtert; denn nur in der Partialkirche nimmt die *eine* Kirche Gestalt an. Während man an die Gesamtkirche in ihrer Einheit nur glauben kann, stellen die Partialkirchen sichtbare Individuationen der einen unsichtbaren Kirche dar.

In diesem Abschnitt erscheint die Partialkirche sogar als Individuum, als Glied der einen Kirche, und als solcher ist ihr ebenfalls die reformierende Funktion aufgegeben.

Die Ausführungen, die in der «größten Allgemeinheit gehalten» sind (205, Jonas), weisen offensichtlich in erster Linie hin auf die Funktion der protestantischen Kirche gegenüber der katholischen. Die wichtige Rolle, die die Kontroverstheologie in der C. S. spielt, kann jedoch erst unten im systematischen Teil hervorgehoben werden.

b) Die äußere Sphäre

Es wurde schon oben darauf hingewiesen⁸, daß die äußere Sphäre für Schleiermacher den Bereich darstellt, der *noch nicht* Kirche ist. *Noch nicht* Kirche bedeutet, daß wir es mit einer Sphäre zu tun haben, die in unmittelbarer Beziehung zur Kirche steht. *Noch nicht* will besagen, daß diese Sphäre noch relativ unabhängig von der Kirche existiert. Diese beiden Momente muß man bei der Betrachtung des äußeren Kreises immer im Auge behalten. Der staatliche Prozeß vollzieht sich nach eigenen Gesetzen und kann auch nur in seiner Eigengesetzlichkeit beschrieben werden. Der Staat wird nicht durch die Kirche «gebildet» (217 f.), sondern ist eine besondere «göttliche Institution» (247, 267). Aber in seiner Ganzheit ist er nichts anderes als Vorbereitung und Ermöglichung des kirchlichen Lebensprozesses.

aa) Die Hauszucht

Das Leben der *Familie*, das Schleiermacher hier unter die äußere Sphäre subsumiert, steht für ihn eigentlich genau in der Mitte zwischen Staat und Kirche (vgl. 235), da es ebenso sehr an der inneren wie an der äußeren Sphäre Anteil hat. Das zeigt sich zunächst darin, daß die Eltern in der Haus- oder Kinderzucht sowohl als «Organe der Kirche» wie als «Organe des Staates» handeln (360).

Soweit die Eltern als Glieder der Kirche die Hauszucht üben, richten sie das reinigende Handeln der Kirche auf ihre Kinder, die

⁸ s. o., S. 16.

immer noch unvollkommene Glieder der Gemeinde sind (219, 224). Das geschieht in genauer Analogie zur Kirchenzucht: zuerst wird die «Gymnastik» gefordert, wodurch das Kind zur Herrschaft über die Sinnlichkeit gelangen soll (226 ff.), und dann der Kultus, um den Geist des Kindes zu erwecken.

Wie diese Hauszucht im einzelnen gedacht ist, ist für unseren Zusammenhang nicht wesentlich. Entscheidend ist allein, daß sie in genauer Analogie zur Kirchenzucht geschieht (224).

Damit ist aber die Hauszucht nur insofern umschrieben, als die Familie ein Element der Kirche ist. Sie ist aber «eben so wesentlich» Element des Staates (235). Das tritt schon dadurch in Erscheinung, daß es in der Familie – im Gegensatz zur Kirche – eine Art Obrigkeit-Untertan-Verhältnis gibt, daß hier Herrschaft und Gehorsam konstitutiv zum reinigenden Handeln gehören (233) und somit auch die Anwendung von Strafe und Belohnung.

Die Existenz des Staates beruht ganz auf dem Verhältnis von Obrigkeit und Untertan (271; vgl. 247 ff.; 251 ff.).

bb) Die Staatszucht und die Staatsverbesserung

Während im reinigenden Handeln der Kirche jeder Christ als Subjekt und als Objekt am wiederherstellenden Handeln beteiligt ist, sind im Reinigungsprozeß des Staates die wiederherstellenden Organe von den wiederherzustellenden streng geschieden. Diese grundlegende Differenz bleibt bestehen, auch wenn das reinigende Handeln im Staat – analog zu dem in der Kirche – in Staatszucht (das heißt Strafgerichtsbarkeit) und Staatsverbesserung gegliedert ist.

Die Kirche hat auf das Handeln des Staates keinen Einfluß. Sie besitzt nur ein Vetorecht, wenn der Staat in seiner Gesetzgebung die Ausbreitung des Reiches Gottes hindern sollte (242). Sie hat also etwa darauf hinzuweisen, daß der Verbrecher nicht aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen werden darf, daß es nicht genügt, wenn man ihm ins Gefängnis eine Bibel mitgibt (252 f.).

Im übrigen kann aber die Kirche der Obrigkeit, insofern sie «christlich» ist, das Regiment überlassen. Das gilt vor allem auch von der Gerichtsbarkeit. Schleiermacher hat sich wiederholt mit der Stelle 1. Kor. 6, 1 ff. auseinandergesetzt, um zu dem Ergebnis zu kommen,

daß die Verhältnisse jetzt so anders seien, daß diese Paulusstelle für uns heute keine Gültigkeit mehr besitzen könne, da wir nun eine «christliche Obrigkeit» hätten. Die staatlichen Richter seien heute die *sophoi* von 1. Kor. 6, 5, ihnen könne die Kirche die Verantwortung überlassen (264; vgl. 478 f.⁹). Der verchristlichte Staat besitzt volle Autonomie!

Zu ähnlichen Konsequenzen kommt Schleiermacher in der Frage der Kriegsdienstverweigerung (283 ff.). Grundsätzlich gestattet die christliche Sittenlehre nur einen Verteidigungskrieg; wenn aber die christliche Obrigkeit einen Angriffskrieg befiehlt, so kann der einzelne Untertan mit gutem Gewissen teilnehmen, da er selber noch nicht entscheiden kann, ob es eine gerechte Sache sei oder nicht. Auch wenn er von der Ungerechtigkeit der Sache fest überzeugt ist, darf er mit gutem Gewissen ins Feld ziehen, wenn er vorher seine Überzeugung offen ausgesprochen hat – natürlich «in vollkommenem Gehorsam» gegen die Obrigkeit¹⁰. Es gibt nur eine Möglichkeit: entweder am Krieg teilnehmen oder aus dem Staatsverband austreten¹¹.

An diesem Beispiel wird es besonders deutlich, daß nach Schleiermacher für den «Christen im Staat» und den «Bürger in der Kirche» verschiedene Prinzipien gelten (335).

2. Das verbreitende Handeln

In dem Abschnitt über das verbreitende Handeln kommt man noch näher an das Wesen der Schleiermacherschen Ethik und somit auch an seinen Kirchenbegriff heran. Der ganze Aufbau der C. S.

⁹ Vgl. dazu L. Vischer, Die Auslegungsgeschichte von 1. Kor. 6, 1–11 (Tübingen 1955), dem anscheinend diese Stelle entgangen ist. Sie bringt auch keine neuen Aspekte, stellt aber eine interessante Zusammenfassung der von Vischer herausgearbeiteten Gesichtspunkte in der Exegese-geschichte dar, so die lutherische Anschauung von der «christlichen Obrigkeit» gegenüber den Schwärmern oder die immer wieder vollzogene textwidrige Trennung von Jurisdiktion und Rechts-verzicht.

¹⁰ Vgl. schon Luther, «Von weltlicher Obrigkeit», WA 11, 277 f.

¹¹ Schleiermacher bricht geradezu in einen Lobpreis des Staates aus, der Quäker und Mennoniten trotz ihrer Kriegsdienstverweigerung noch in seinen Grenzen duldet (282)!

entspricht ja, wie wir gesehen haben ¹², der allmählichen Steigerung des kirchlichen Lebensprozesses von der reinigungsbedürftigen Existenz der Kirche bis zu ihrem Sein als reine Offenbarung und Darstellung des göttlichen Geistes, und um das Wesen dieses *Steigerungsprozesses* geht es hier im mittleren Teil der Ethik.

Der verbreitende Prozeß ist die «positive Seite» des wirksamen Handelns (291); während das reinigende Handeln nur die Hemmnisse der kirchlichen Entwicklung überwindet, vollzieht sich im verbreitenden Prozeß die Entfaltung der Kirche selbst. Der ganze Abschnitt ist von einer unüberwindlichen Fortschrittsgläubigkeit durchdrungen, ohne die die folgenden Ausführungen gar nicht zu verstehen sind. Es wird sich später noch zeigen, daß die Perfektibilität der Kirche für Schleiermacher das Spezifische des protestantischen Kirchenbegriffes ausmacht (122). Er kann sich einfach die Kirche nicht anders denken als im Fortschritt begriffen. Der Anfangspunkt dieses Wachstumsprozesses ist das Handeln *Christi*, das verbreitende Handeln der Kirche ist nur die «Fortsetzung» (291) seiner Aktion. Aber was als geistige Kraft in ihm wirksam war, muß nun – allmählich sich erweiternd – die ganze Menschheit durchdringen. Während jetzt noch der vollkommene Christus einer unvollkommenen Kirche gegenübersteht, ist das Ziel seiner Erlösung die Vollendung der ganzen Menschheit als Kirche. Das vollzieht sich allmählich im verbreitenden Handeln ¹³.

Diese Entwicklung läßt sich auch beschreiben als der Weg von der individuellen zur universellen Vollkommenheit (296 ff.). Am Anfang steht das vollkommene Individuum Christus, am Ende die universelle Vollendung der Kirche.

Mit der Entwicklung von der individuellen zur universellen Erscheinungsform des Geistes ist jedoch das Wesen des verbreitenden Handelns in seiner soziologischen Struktur noch nicht umschrieben. Denn die Gemeinschaft, die die Erscheinungsform der Kirche ist, ist nicht nur das Ziel, sondern auch schon die «Voraussetzung» des erweiternden Handelns (300 ff.). Das bedeutet, daß Gemeinschaft als die Grundlage für die Existenz der Kirche zu verstehen ist, daß Kirche nur möglich ist auf Grund dessen, daß es menschliche Gemeinschaft

¹² s. o., S. 16 f.

¹³ Insofern schon dem Handeln Christi diese Intention innewohnte, ist das verbreitende Handeln der Kirche als Realisierung der Idee Christi zu verstehen (vgl. 123).

«immer schon gegeben» hat (300). Der natürliche Gemeinschaftsbegriff gehört zum Ursprung des Kirchenbegriffs.

Damit ist auch die Analogie des verbreitenden Prozesses in den beiden Sphären gegeben. Jedesmal handelt es sich um den Wachstumsprozeß einer Gemeinschaft, nur daß die bürgerliche Gemeinschaft bloß von der menschlichen Vernunft regiert wird, während die kirchliche Gemeinschaft den Organismus des göttlichen Geistes darstellt. In beiden Sphären wird also eine Gemeinschaft von einem Geistprinzip belebt, nur daß der menschliche Geist bloß die Talentbildung, die Beherrschung der Natur durch den *nous* herbeiführt, während der göttliche Geist die höhere Stufe der Gesinnungsbildung, die Beherrschung des *nous* durch das *pneuma* bewirkt.

Auf die Relation von *nous* und *pneuma* kann jedoch erst in der Analyse des Kirchenbegriffes eingegangen werden; hier gilt es, nur den Vollzug der Gesinnungs- und Talentbildung in den beiden Sphären zu betrachten.

a) Die innere Sphäre

aa) Die Geschlechtsgemeinschaft

Angesichts dessen, daß Schleiermacher das Leben der bürgerlichen Gemeinschaft als Voraussetzung für das Handeln der Kirche ansieht, erscheint es bemerkenswert, daß er auch hier trotzdem mit der Behandlung der inneren Sphäre beginnt. Indessen ist zunächst von einem Prozeß die Rede, der beiden Sphären angehört, der die Verbreitung in beiden Bereichen erst ermöglicht: Die natürliche Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

Dieser «Naturprozeß» hätte also auch unter das Handeln im Staat subsumiert werden können, denn die Geschlechtsgemeinschaft ist wiederum eine Funktion in der Familie¹⁴, also in einem Organismus, der beiden Sphären angehört, sie «bedingt nicht weniger das Fortbestehen der bürgerlichen Gesellschaft als das der Kirche» (338; vgl. Beilage A, § 191). Die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ist die Grundbedingung für das verbreitende Handeln jeglicher Art, ohne

¹⁴ s. o., S. 22 f.

sie ist die Idee von der fortschreitenden Entwicklung nicht realisierbar. Indem Schleiermacher Christus als den Stifter des sich allmählich verwirklichenden Reiches Gottes auf Erden erkennt, postuliert er, daß Christus auch die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts gewollt und somit auch die Geschlechtsgemeinschaft bejaht haben muß (348).

Die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft hat eine doppelte Funktion, sie dient dem verbreitenden Prozeß der inneren und der äußeren Sphäre. Aus dieser doppelten Zugehörigkeit ergeben sich nun auch verschiedene ethische Prinzipien für ihre Bestimmung. Da die eheliche Verbindung auch «Naturbedingung des menschlichen Daseins» (338) überhaupt ist, darf man nicht fordern, daß beide Ehepartner Christen sein müssen (339). Zunächst einmal dient die Geschlechtsgemeinschaft dazu, daß Geist und Sinnlichkeit neue Verbindungen eingehen und so der Menschheitsorganismus wachsen kann (338).

Die Geschlechtsgemeinschaft von Christen ist aber zugleich eine *Funktion der Kirche*. Man muß diese Formulierung im Sinn und zur Verdeutlichung der Konzeption Schleiermachers wagen. Die eheliche Verbindung ist der erste Akt im verbreitenden Prozeß der Kirche, der Realisierung der Idee Christi.

Was hat das für Konsequenzen für die Bestimmung der christlichen Ehe?

1. Die Geschlechtsgemeinschaft als Funktion der Kirche erfordert, daß die christliche Ehe notwendig «monogamisch» (341) sein muß, denn der Zusammengehörigkeit von extensiver und intensiver Verbreitung im kirchlichen Prozeß entspricht es, daß die Ehepartner nicht nur Kinder in die Welt setzen, sondern diese durch die Erziehung für den Fortschritt der Kirche fruchtbar machen. Nur durch die Einheit von Erzeugung und Erziehung kann die Familie wirklich Urzelle der Kirche sein.

2. Die Geschlechtsgemeinschaft als Funktion der Kirche schließt – in dieser Verbindung von Erzeugung und Erziehung – grundsätzlich die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe in sich. Wenn trotzdem noch Ehescheidung vorkommt, so ist dies nicht nur eine Folge der Sündhaftigkeit des einzelnen, sondern ein «Dokument der Unvollkommenheit der Kirche» (351); eine Scheidung ist letztlich nichts anderes als eine Hemmung des Entwicklungsprozesses der Kirche. Aber in den «Glauben» Schleiermachers an die Vervollkommenung der Kirche ist

auch der Glaube an den Fortschritt in der christlichen Eheführung eingeschlossen.

3. Angesichts der notwendigen Funktion der Ehe in der Kirche kann es kein Prinzip der Ehelosigkeit geben. Es ist ein Grundsatz der evangelischen Kirche: «Niemand darf außerhalb der Ehe bleiben wollen» (354), genau so wie kein Christ außerhalb der Gemeinde sein darf (365); denn sonst entzieht er sich dem extensiven und intensiven Verbreitungsprozeß der Kirche.

bb) Die Kirche im verbreitenden Prozeß

Wie vollzieht sich nun der Verbreitungsprozeß der Kirche, für den die menschliche Fortpflanzung nur die notwendige Voraussetzung bildet?

Die Kirche muß in zwei Dimensionen wachsen, extensiv und intensiv. Damit ist die Grundstruktur des Lebensprozesses der werdenden Kirche angedeutet, in der äußeres und inneres Wachstum nebeneinander hergehen, denn die Kirche ist sowohl quantitativ wie auch qualitativ noch unvollkommen. Aber Schleiermacher «glaubt» an das zweifache Wachstum der Kirche, er glaubt, daß sich die Zahl der Kirchenglieder immer mehr vergrößere, und er glaubt, daß die Herrschaft des Geistes in der Kirche immer absoluter wirksam werde.

Der extensive Prozeß ist konkret anschaulich in der *Mission* und in der *Kindererziehung*.

Schleiermachers Anschauung von der Mission¹⁵ macht es besonders deutlich, welche Vorstellung er von dem verbreitenden Prozeß hat. Mission bedeutet für ihn nicht Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, sondern Wachstum der Kirche über die Grenzen eines christlichen Volkes hinaus. Für ihn ist Mission vor allem eine Funktion der «Grenzkirchen» und der Kirchen von Staaten, die Kolonien besitzen (Beilage D, S. 180)¹⁶. Von den Brennpunkten aus soll das Christentum immer weitere Kreise ziehen.

Mission ist ein Prozeß, der dem «Naturgesetz der Continuität» (378) unterworfen ist; jedes andere Vorgehen wäre gewaltsam und

¹⁵ Vgl. zum Folgenden: Alfred de Quervain, Ethik II, 1 (1945), S. 66 ff.

¹⁶ Vgl. S. W. I, 13, S. 422 ff.

verstieße gegen das Wachstumsgesetz der Kirche. Eine Ausnahme bilden allerdings die Völker, die nicht an christliche Staaten grenzen; dort müssen besonders ausgebildete Missionare wirken. Aber auch das ist noch ein organischer Prozeß, als diese Mission nach dem Naturgesetz der «Wahlanziehung» vor sich geht (378, 382)¹⁷. Mission bleibt immer ein kirchlicher Prozeß.

Missionare sollen als Organe der Kirche ausgesendet werden, was Schleiermacher exemplarisch in der Mission der Brüdergemeinde vorgebildet sieht. Hier ist die ganze Gemeinde «eigends auch für die Mission organisiert» (382 f.), das heißt, die Gemeinde als solche ist eine Bildungsanstalt für Missionare, im Gegensatz zu den meisten Missionsanstalten (Beilage D 181)¹⁸. Aber dem natürlichen Verbreitungsprozeß der Kirche entspricht das allmähliche Verschwinden der Missionsaufgabe.

Kontinuität ist auch die Form, in der das verbreitende Handeln bei der Erziehung vor sich geht, wodurch die Kinder allmählich zu lebendigen Gliedern der Kirche werden sollen. Aber da handelt es sich zugleich um einen intensiven Prozeß, der mindestens bis zum Zustand der «religiösen Mündigkeit» gehen soll, der mit der Konfirmation erreicht wird (387 f.), wenn der einzelne nicht sogar noch intensiver am Steigerungsprozeß der Kirche teilnimmt. Die Funktion der Kirche als «Schule» richtet sich nicht nur an die Kinder, sondern an alle ihre Glieder, es ist wiederum ein Handeln der Kirche an sich selbst. Alle Glieder der Kirche bedürfen noch der «Gesinnungsbildung», der ausschließlicheren Unterstellung ihres Lebens unter das geistige Prinzip der Kirche; das geschieht auf theoretischem Weg durch «Belehrung» (395) und auf praktischem Weg durch das «gute Beispiel».

Wesentlich ist, daß jedes Gemeindeglied diese beiden Funktionen an seinem Nächsten ausüben kann, wobei weder das gute Beispiel noch die Belehrung der Willkür des einzelnen überlassen bleiben, sondern nur als Frucht des Gemeingeistes der Kirche legitim sind. Im «guten Beispiel» soll die «Sitte» der christlichen Kirche zum Ausdruck kommen (391), und «Belehrung» ist nur möglich auf Grund gemeinsamer Erforschung der Wahrheit (396). Der Inhalt der Belehrung

¹⁷ Vgl. «Reden über die Religion» (1. Auflage), S. 219 ff.

¹⁸ Schleiermacher sieht in der Existenz der Missionsgesellschaften ein Zeichen «des Zerfallenseins unserer Kirche» (382), weil dort nur religiöse Individuen ausgebildet würden und nicht Organe der Kirche.

rung steht hier nicht zur Debatte, wichtig ist allein, daß der Steigerungsprozeß der Kirche sich auch in qualitativer Hinsicht wirklich ereignet, und daß er sich im Handeln der Kirche an sich selbst vollzieht. Was verbreitendes Handeln ist, läßt sich nur vom Kirchenbegriff her definieren als quantitative und qualitative Vervollkommnung der Kirche.

In diesem Zusammenhang taucht noch einmal das Phänomen der *Partialkirche* auf. Diese ist es, die als Organ der Gesamtkirche den Verbreitungsprozeß vollzieht. Dabei wird die Frage akut, ob eine Partialkirche auf Kosten einer anderen verbreitend handeln darf, das heißt also, wie weit sie berechtigt ist, Proselyten zu machen.

Schleiermachers Stellungnahme dazu läßt sich nur verstehen aus seiner Grundanschauung heraus, daß jede echte Partialkirche eine bestimmte geschichtliche Gestaltung, eine Individuation der *einen* Geistkirche sei. Das bedeutet, daß ihre Differenzen grundsätzlich keinen Wertunterschied in sich schließen, sondern rein individuell bedingt sind, deshalb ist es «unsittlich», ein Proselytenmachen zu organisieren (406).

Indessen ist der Übertritt in eine andere Konfession gerechtfertigt, wenn diese der Individualität des Proselyten mehr entspricht. Schleiermacher rechnet also damit, daß viele Christen – ihrer Individualität entsprechend – noch nicht in der richtigen Partialkirche sind; ihnen ist erst einmal zum Bewußtsein zu bringen, wohin sie auf Grund ihrer Persönlichkeit eigentlich gehören¹⁹.

Konversionen, die aus innerster Überzeugung geschehen, sind ganz natürliche Vorgänge (vgl. 583).

Eine besonders geartete Individualität eines Gemeindegliedes kann unter Umständen den natürlichen, organischen Verbreitungsprozeß einer Partialkirche nur hemmen; dafür schaffen die Konversionen den nötigen interkonfessionellen Ausgleich. Wenn eine rege Konversionsbewegung in der Unvollkommenheit der davon bedrohten Partialkirche begründet ist, so kann diese sich nur damit wehren, daß sie ihren eigenen «Steigerungsprozeß» fördert (407 f.).

Um ein eigentlich verbreitendes Handeln kann es also bei den Konversionen nicht gehen, das widerspräche ganz dem Grundsatz der Einheit der christlichen Kirche, an der alle Partialkirchen teilhaben.

¹⁹ Vgl. schon in der 2. Auflage der «Reden», S. W. I, 1, S. 453.

Die Erweiterung der Kirche aus dem Nichtchristlichen (405 f.) bleibt die gemeinsame Aufgabe aller Konfessionen, wenn nicht der Sektengeist zur Herrschaft kommen soll (410). Die Partialkirche muß sich dessen bewußt bleiben, daß sie in ihrer endlichen und vergänglichen Gestalt ursprünglich und letztlich nur Teil der einen «ewigen» Kirche (415) ist.

Im einzelnen muß hier wiederum auf die Behandlung des kontroverstheologischen Problems im systematischen Teil unten verwiesen werden.

b) Die äußere Sphäre

Wenn das Wesen des Staates allein im verbreitenden Handeln zum Ausdruck kommt ²⁰, so will das nicht heißen, daß Schleiermacher hier in extenso eine «Staatslehre» entfaltet. Das hat er in seinen philosophischen Vorlesungen getan ²¹. In diesem Zusammenhang ist der Staat nur wichtig, insofern er als «Bildungsprozeß» in einer Analogie zum Entwicklungsprozeß der Kirche steht. Noch stärker als im reinigenden Handeln kommt hier die Beziehung des Staates zur Kirche zum Vorschein. Das Grundproblem dieses Kapitels ist die Frage: Wie muß der Staat organisiert sein, damit er die Grundlage für ein fruchtbares Gedeihen der Kirche bildet, das heißt, es wird von der Existenz der Kirche her eine bestimmte Gestaltung des staatlichen Handelns postuliert.

Dieser Forderung der Kirche gegenüber dem Staat ist aber immer wieder entgegenzuhalten, daß die Kirche ja bei ihrem Entstehen den Staat schon «vorgefunden» hat, daß die bürgerliche Gemeinschaft viel älter ist als die kirchliche. Zu der historischen Priorität der staatlichen Gemeinschaft kommt noch die Priorität ihres Gemeinschaftsprinzipes; erst aus dem menschlichen Gemeinschaftsgeist ist der Geist der Kirche hervorgegangen. Es wäre also vermessen, wenn die kirchliche Gemeinschaft versuchen wollte, die Prinzipien des Staates zu konstruieren. Das bedeutet allerdings nicht, daß im Staat «alles beim alten bleiben» soll (481), daß die Theologie nur zu «sanktionieren» habe (459), was die natürliche Ethik über den Staat zu sagen hat; viel-

²⁰ s. o., S. 18.

²¹ S. W. III, 8.

mehr ist es nun gerade die Aufgabe der theologischen Ethik, zu prüfen, ob die Prinzipien des Staates wirklich den Prinzipien der Kirche entsprechen, ob das verbreitende Handeln des Staates dem erweiternden Handeln der Kirche dient, ob der Staat einen Organismus schafft, der für den göttlichen Geist aufnahmefähig ist. Sofern der verbreitende Prozeß des Staates dieser Forderung nicht entspricht, bedarf er der «Umgestaltung» (486 f.); der Staat muß dann in «eine andere Richtung» (480) gebracht werden.

Mit dem Entstehen des Christentums ist es deutlich geworden, daß die bürgerliche Gemeinschaft ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern im Leben der Kirche hat. Wenn auch jetzt noch der verbreitende Prozeß in beiden Sphären parallel läuft, so ist der staatliche Prozeß zugleich auf den kirchlichen Prozeß hin ausgerichtet; denn die vollkommene Kirchwerdung der Menschheit ist auch das letzte Ziel – das Ende des Staates.

Der Staat erscheint seit der Existenz der Kirche in einer ganz anderen Perspektive; mit einem Mal wird seine Endlichkeit sichtbar im Gegensatz zur Ewigkeit der Kirche. Plötzlich zeigt sich, daß er nur Instrument ist für einen höheren Prozeß, daß er in sich nicht vollendbar ist, sondern daß sein Wesen – wie das der unvollendeten Kirche – im *Werden* besteht.

Wie kann dieses Werden, dieser Wachstumsprozeß in Erscheinung treten? Wie schafft der Staat Raum für die Verbreitung der Kirche? Ihm ist dafür ein besonderes Organ gegeben, die menschliche *Vernunft*! Wenn im Staat der menschliche Geist und nicht die Begierden der Sinnlichkeit und die Zufälle der Naturgewalten bestimmend ist, dann ist er ein Geistorganismus, der wiederum Organ des göttlichen Geistes der Kirche werden kann. Die Steigerung der menschlichen Vernunfttätigkeit nennt Schleiermacher «Bildungsprozeß» (vgl. etwa 470 f.). Er denkt dabei nicht nur an die Funktionen der Schulen und Universitäten; er hat einen allgemeinen «Naturbildungsprozeß» vor Augen, in dem die menschliche Gesellschaft immer unabhängiger von den Naturgewalten wird. Zum Bildungsprozeß gehört für ihn etwa auch die Entstehung der Versicherungsgesellschaften (498)! Sie bekämpfen die Unsicherheit als ein Zeichen «menschlicher Ohnmacht» (497).

Schleiermacher kann die Aufgabe des Staates auch als «Talentbildungsprozeß» bezeichnen. Die Talente, die dem Menschen gegeben

sind, sollen ausgebildet werden zur Beherrschung der Natur. Die menschliche Gesellschaft soll unabhängig werden von allen Kräften der Natur und von den Versuchungen der Sinnlichkeit. Am Ende soll es nur noch eine einzige – aber schlechthinige! – Abhängigkeit vom göttlichen Geist geben, die keine andere Beherrschung des Menschen duldet. Dem Willen der Kirche, sich «alles ... einzuverleiben, was noch nicht in ihr ist, damit es wahrhaft sittlich werde» (475), muß sich der Staat fügen.

Diesem letzten Ziel aller Geschichte entspricht es, daß die «nationalen Differenzen» (450) nicht mehr als absolut gelten können. Der Staat darf das Streben der Kirche nach «absoluter Gemeinschaftlichkeit» (450) nicht hindern. Der Krieg ist demnach für «schlechthin unsittlich» zu erklären (454), es sei denn die Verteidigung eines Angriffes²².

Das sich im Leben der Kirche darstellende göttliche Prinzip, das Lebensgesetz der Kirche, ist zur Norm alles Handelns erhoben.

Der Frage, wie dieses Prinzip im kirchlichen Prozeß in Erscheinung tritt, haben wir uns jetzt zuzuwenden.

3. *Das darstellende Handeln*

a) *Die innere Sphäre*

Wie wesentlich für Schleiermacher die Reinigung und Verbreitung der Kirche in der Welt auch sein mag, es bleibt ein vorbereitender Prozeß; erst im darstellenden Handeln tritt das Wesen der Kirche in Erscheinung. Nur hier wird es offenbar, wovon die Kirche lebt. Das darstellende Handeln der inneren Sphäre ist der Ort der Offenbarung des Göttlichen. In diesem Prozeß erscheint das göttliche Prinzip in gleicher Weise wie in der Person Christi. Diese Offenbarung geschieht je und je in dem *Gottesdienst der Gemeinde*, wenn die «vollkommene Herrschaft des (göttlichen) Geistes über das Fleisch» zum Ausdruck kommt (502 f.). Dabei kann jeder einzelne zum Träger der Geistoffenbarung, zum «Organ Gottes» werden.

Gottesdienst ist für Schleiermacher der «Inbegriff aller Handlungen, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen» (525 f.).

²² S. O., S. 24.

Mit dieser Definition des Gottesdienstes ist aber bereits eine Erweiterung des Begriffes angedeutet; denn wenn Gottesdienst Darstellung des frommen Bewußtseins, des Bewußtseins von der Herrschaft des göttlichen Geistes bedeutet, dann bleibt er nicht auf die religiöse Versammlung beschränkt. Dies ist nur der «Gottesdienst im engeren Sinne» (537 ff.; vgl. 530). Er ist nur *ein* Brennpunkt im kirchlichen Leben, wenn auch der ursprünglichste und bedeutsamste. Aber dieser öffentliche Gottesdienst stellt nur eine «Pause» im wirksamen Handeln dar, so wie der Sonntag in der Reihe der Werktage. Der Christ muß sich gerade auch im alltäglichen Leben als «Organ Gottes» erweisen, wenn der sonntägliche Gottesdienst nicht zum «opus operatum» entarten soll. Das darstellende Handeln kann sich auch mitten im «tätigen Leben» (535) ereignen, das ist der «Gottesdienst im weiteren Sinne» (599 ff.), die Darstellung des Christen als Organ Gottes in seinem Wirken in der Welt. Allerdings darf auch dieses Handeln nicht verabsolutiert werden; «das ganze Leben (soll nicht) in Arbeit verwandelt» werden (536), sonst entwickelt sich der Gottesdienst im weiteren Sinne seinerseits zu einem «opus operatum» (ebenda).

Das wahre Leben der Kirche liegt in der Verbindung der beiden Formen des Gottesdienstes beschlossen.

aa) Der Gottesdienst im engeren Sinne

Schleiermacher macht zu Beginn dieses Abschnittes darauf aufmerksam, daß hier keine praktisch-theologische Abhandlung über die Gestaltung des Gottesdienstes zu erwarten sei, sondern nur eine ethische Begründung desselben (537). Allein die Prinzipien, die die religiöse Darstellung konstituieren, sollen deutlich werden.

Die Untersuchung ist aufgeteilt in die Frage nach der *Materie* und nach der *Form* des Gottesdienstes. Unter Materie versteht Schleiermacher die Darstellungsmittel, die im Gottesdienst zur Anwendung kommen. Das sind für ihn die «Kunstelemente», die keinen spezifisch christlichen Charakter tragen, also Phänomene, die sich schon in der allgemeinen geselligen Darstellung der Zeit vor dem Christentum finden, wie Poesie, Musik oder bildende Kunst. Die Kirche übernimmt sie aus der äußeren Sphäre; sie ist angewiesen darauf, denn diese

Kunstelemente bilden im Gottesdienst das Instrument, wodurch der Gemeingeist der Kirche zur Darstellung gebracht wird.

Diese Übernahme der «Materie» aus dem Bereich der allgemeinen Geselligkeit schließt allerdings die Prüfung nicht aus, wie weit die Kunstelemente für den Kultus verwendbar sind. Es entspricht dem Gottesdienst als Darstellung des *Geistes*, daß in ihm die «redenden Künste» (539) den Vorrang besitzen, da «die Sprache der unmittelbare Ausdruck des geistigen» (539) ist. Den «redenden Künsten» ebenbürtig ist nur noch die Vokalmusik, insofern sie auch geistigen Gehalt vermittelt (539 f., 676). Die bildende Kunst tritt im protestantischen Gottesdienst am meisten zurück, weil hier das sinnliche Element am stärksten zur Geltung kommt²³. Der menschliche *Geist* aber allein in seiner Herrschaft über die Sinnlichkeit ist fähig, zum Organ des göttlichen Geistes zu werden.

Welches ist nun die *Form*, in der das Material der Kunstelemente gehandhabt wird? In diese Frage ist vor allem das Problem der verschiedenen Beteiligung der Gemeindeglieder an der Funktion der Darstellung eingeschlossen.

Grundsätzlich wohnt allen Christen derselbe göttliche Geist inne (542); die protestantische Kirche lehnt deshalb den spezifisch katholischen Rangunterschied von Priestern und Laien ab. Und doch ist auch in ihr eine Ungleichheit vorhanden; diese ergibt sich aus der Notwendigkeit, daß immer nur einige Glieder der Gemeinde darstellend handeln können, während die anderen diese Darstellung aufnehmen und sich daran erbauen sollen. Das heißt in der Sprache Schleiermachers ausgedrückt:

Das gottesdienstliche Leben vollzieht sich in der Wechselwirkung von Spontaneität und Rezeptivität. Kein Christ darf ausschließlich die eine oder die andere Funktion ausüben. Auch der Prediger muß noch

²³ An anderer Stelle wägt Schleiermacher ab, wo die Grenzen der bildenden Kunst für die christliche Darstellung liegen. Ein Christusgemälde und notfalls auch noch eine Christusstatue sind zu dulden, weil sie etwas Abstraktes darstellen, was erst durch die Beziehung mit dem frommen Bewußtsein des Beschauers Leben gewinnt; hingegen ist eine beweglich gemachte Statue, also ein «Automat», von Christus oder gar eine Christuspantomime ganz verwerflich, denn der lebendige Christus kann von sündhaften Menschen nicht dargestellt werden (682). Das vollkommene Lebensprinzip in Christo hat seine wahre Entsprechung nur im Gemeingeist der vollendeten Kirche, es kann nur durch die Gemeinde als ganze zur Darstellung gebracht werden.

empfänglich sein für die Darstellung anderer, auch die Gemeindeglieder müssen noch darstellend handeln können, und sei es nur in ihrem Gesang (556, 692). Nur in dieser Wechselwirkung zwischen den Gliedern der Gemeinde tritt die Herrschaft des göttlichen Geistes als des Gemeingeistes in Erscheinung; denn nur in dieser Wechselwirkung kann der in allen identische Geist Gottes aus den Schranken der Individualität hervortreten. Der einzelne Christ vermag noch nicht das Individuelle und das Allgemeingültige in seinem frommen Selbstbewußtsein zu scheiden. Die Möglichkeit des Gottesdienstes eines einzelnen ist deshalb ausgeschlossen. Die Darstellung des *einen* göttlichen Geistes ist wesensnotwendig an die Gemeinschaft gebunden. Darstellendes Handeln und Gemeinschaft sind «gleich ursprünglich» (514), «gleich primitiv» (513, 541 f.)²⁴. Darstellendes Handeln ist die eigentliche Funktion der kirchlichen *Gemeinschaft*. Zur Wahrung des gemeinschaftsgebundenen Charakters des darstellenden Handelns ist im Gottesdienst neben der Predigt die *Liturgie* unentbehrlich. Die Predigt als Selbstdarstellung eines religiösen Individuums muß umgeben sein von der Darstellung der Gemeinde als Ganzer. Die Liturgie bringt das Gemeingefühl der Kirche zum Ausdruck, so wie es sich in der Geschichte der Kirche entwickelt hat – also nicht in «antiquierter» Form (562) – in ihr wird die «Einheit» der Kirche repräsentiert (561).

Der Gottesdienst ist nur dann *sittlich*, wenn in ihm das «reine Zusammenfließen des persönlichen und des Gemeingefühls» geschieht (555, 563, 589). Der Meßgottesdienst, der nur durch die Funktion des Priesters konstituiert ist, wird deshalb als «unsittlich» verworfen (556, vgl. 543).

Diese Bestimmung des Sittlichen durch die Verbindung des Individuellen mit dem Universellen gilt auch für das kirchliche Leben als Ganzes, das sich im Ineinanderwirken von Gesamtkirche und Einzelkirche vollzieht. Schleiermacher kommt damit zum dritten Mal auf das Problem der *Partialkirche* zu sprechen²⁵.

Das «zwiefache Interesse» (409, vgl. 580) des Christen für die Gesamtkirche wie für die Partialkirche ist deshalb erforderlich, weil dadurch allein der Gefahr des Separatismus und auch des Indifferentismus vorgebeugt wird. Die Verabsolutierung der Partialkirche, wie

²⁴ Diese Erkenntnis gehört zu den «allgemeinen Prinzipien» der Schleiermacherschen Ethik (622).

²⁵ s. o., S. 21 f., 30.

sie in den Sekten geschieht, ist ebenso zu verurteilen wie die Nichtachtung der individuellen Erscheinungsform der einen Kirche, weil sich dahinter nur eine unverbindliche Beziehung zum Absoluten verbirgt.

Neben den «Religionseifer», der aktiven Beteiligung am Leben einer Partialkirche, muß die «Andacht» treten, religiöse Darstellung, die über die Grenzen der Partialkirche hinaus in allen Christen «wesentlich dieselbe bleibt» (583 f.). Auch der Gottesdienst als das die Kirche konstituierende Geschehen ist unter diesen doppelten Bezug gestellt. Die gottesdienstliche Handlung vollzieht sich in den einzelnen Partialkirchen in verschiedener Sprache und Symbolik, in stärkerem oder schwächerem Religionseifer, aber im Akt der religiösen Darstellung tritt der eine göttliche Geist in Erscheinung, der in allen Gliedern der einen Kirche derselbe ist.

bb) Der Gottesdienst im weiteren Sinne

Es gehört zum Wesen der unvollendeten Kirche, daß ihr gottesdienstliches Handeln noch keine «Kontinuität» besitzt (596), daß ihr Gottesdienst nur eine «Pause» im Alltagsleben der Christen bedeutet. Mit dem Gottesdienst im weiteren Sinne findet die religiöse Darstellung des Christen im Werktag seine Fortsetzung. Das ganze Leben soll sich ihm zum Gottesdienst gestalten. Auch in der Alltagsarbeit soll das Bewußtsein vom göttlichen Geist als dem «agens continuum» (596) im Christen in Erscheinung treten; biblisch gesprochen: Der Christ tut alles zur Ehre Gottes (530, 596, 605) ²⁶.

Wenn der Geist der Kirche wirklich das Leben des einzelnen Gemeindegliedes bestimmt, dann ist die Darstellung des christlichen Bewußtseins im eigentlichen Gottesdienst und im tätigen Leben gar nicht mehr zu trennen, so daß für die Glieder der Kirche sogar gelegentlich das tätige Leben der eigentliche Gottesdienst sein kann (597).

Dieser «werktätige Gottesdienst» (618) wird durch dieselben Prinzipien bestimmt wie die gottesdienstliche Feier. Das Selbstbewußtsein von der Herrschaft des göttlichen Geistes über das eigene Leben soll

²⁶ Das bedeutet zugleich, daß sich das gottesdienstliche Leben der Kirche auf die ganze Woche erstrecken muß und «täglicher Gottesdienst» gefordert werden sollte (596 f.).

zum Ausdruck gebracht werden, nur daß die Darstellung des Selbstbewußtseins durch bestimmte Veranlassungen hervorgerufen wird. Das darstellende Handeln ist hier zugleich eine Reaktion auf bestimmte Affekte, die in dem sinnlichen Menschen Gefühle der Lust oder der Unlust erregen würden. Der Christ, der unter der Herrschaft des göttlichen Geistes steht, bewährt sich darin, daß er diesen Affekten gegenüber die Lust- und Unlustgefühle überwindet oder schon überwunden hat. So entstehen die Verhaltensweisen, die Schleiermacher als «christliche Tugenden» (599) bezeichnet.

Die überwundene Lust erweist sich in Keuschheit (608) und Demut (613), die überwundene Unlust in Geduld (611) und Langmut (615).

Schleiermacher meint, daß in diesen vier Begriffen «alles beisammen» sei, was zum Gottesdienst im weiteren Sinne gehöre (616 f.), daß sie die «Basis» bilden, «worauf das ganze gesellige Verhalten des Christen ruht» (617). Diese Behauptung Schleiermachers wirkt deshalb nicht überzeugend, weil die vier Tugenden nicht nur sehr zufällig ausgewählt erscheinen, sondern sich auch überschneiden; das gilt von den beiden letzteren, Geduld und Langmut. Aber diese vier Begriffe sind nicht das Ergebnis empirischer Analyse der Lebensverhältnisse; auf den einzelnen Tugenden als solchen liegt gar kein so großes Gewicht, diese können sich unter Umständen auch wandeln²⁷. Entscheidend sind allein die *Prinzipien*, durch die sie entstanden sind. Nur auf Grund dieser Voraussetzung kann es Schleiermacher wagen, diese vier Tugenden als das ganze christliche Leben umfassend darzustellen.

Das erste Einteilungsprinzip ergibt sich aus der jeweils notwendigen Überwindung des Lust- oder Unlustgefühls als der eigentlichen «Versuchung» (604 ff.) des Christen, die ihm immer in der Sinnlichkeit droht. Da aber das Handeln des einzelnen nur sittlich ist, «sofern es sich auf die Gemeinschaft bezieht» (619), so kann sich auch der Gottesdienst im weiteren Sinne nur in Wechselwirkung von persönlichem und Gemeinbewußtsein vollziehen. Diese Relation ergibt das zweite Einteilungsprinzip für die Beschreibung des «werktätigen Handelns». Darstellendes Handeln im Alltag des Christen ist nur dann sittlich, wenn in der Überwindung der Lust- und Unlustgefühle das

²⁷ In einer späteren Vorlesung tritt an die Stelle der Langmut die Freudigkeit des Gemüts (607)!

eigene Selbstbewußtsein nicht mehr dominiert als das der Gemeinschaft, in der der einzelne lebt. Allein da gelangt der *Gemeingeist* im Handeln des einzelnen zur Herrschaft. Wenn im christlich-sittlichen Handeln das «persönliche Bewußtsein» überwiegt, so drückt sich das in Keuschheit und Geduld aus, ist es aber vom Gemeingefühl bestimmt, dann zeigt sich das an der Demut und Langmut des Christen.

Es entspricht der Bestimmung des Sittlichen als ein Ineinander von individuellem und universellem Prinzip des Handelns, daß *nur* die *Einheit* der vier Tugenden das sittliche Leben bewirkt. Allein die Zusammengehörigkeit dieser vier Begriffe bringt die sittliche Totalität des christlich-darstellenden Handelns zum Ausdruck.

b) *Die äußere Sphäre*

Darstellendes Handeln ist der Ausdruck des Lebensbewußtseins des Menschen, das in den Pausen des wirksamen Handelns in Erscheinung tritt. Das gilt auch für das darstellende Handeln im äußeren, bürgerlichen Bereich des Lebens, in der sogenannten geselligen Darstellung. Allerdings ist die gesellige Darstellung ein Prozeß der «Welt» ohne offensichtliche Beziehung zum Leben der Kirche. Während der tiefere Sinn des wirksamen Handelns des Staates darin beschlossen lag, ein Organ für den göttlichen Geist zu schaffen, scheint das darstellende Handeln in der Welt seinen Sinn in sich zu haben. So wie es vom Christentum in der Entstehungszeit der Kirche «vorgefunden» worden ist ²⁸, so besteht es auch jetzt als eine autonome Größe für sich.

Dieses darstellende Handeln entspringt dem Bedürfnis eines jeden Volkes, sich in seiner Eigentümlichkeit, seiner «Sprache» und seiner «Sitte» (658) darzustellen. Diese Darstellung gehört zur «Frische und Gesundheit des Volksdaseins» (669), denn in diesem Handeln bringt das Volk zum Ausdruck, daß es tüchtig ist, mit seinem Geist die Natur zu beherrschen (639). Die Pausen, in denen sich das gesellig darstellende Handeln ereignet, sind ebenso notwendig für das Leben des Volkes, wie der Gottesdienst für das Leben der Kirche. Schleiermacher richtet sich deshalb gegen die englische Praxis der Sonntagsheiligung, in der der allgemein geselligen Darstellung kein Raum gegeben ist

²⁸ Schleiermacher hat das immer wieder betont, 624, 660, 662, 667, 671, 677.

(646, 595). Ebenso verwerflich ist die Verquickung von religiöser und geselliger Darstellung, wie sie Schleiermacher in den altchristlichen «Agapen» erkennt (634, 668). Zum Vorbild wird ihm der jüdische «Sabbat», an dem sich religiöse und gesellige Darstellung einander ablösen (633).

In der dem Gottesdienst folgenden Darstellung des Volksbewußtseins hat die Kirche nur eine begrenzende Funktion auszuüben. Sie verwirft alles, was die Entwicklung der Kirche hemmen könnte. Da die menschliche Vernunft immer mehr zum «Centralorgan» (306) des göttlichen Geistes werden soll, so ist die Kirche darauf bedacht, daß in der geselligen Darstellung der menschliche Geist zur Entfaltung komme und nicht durch Sinnlichkeit gehemmt werde. Die alleinige Darstellung des Leibes, wie es bei den «Aequilibristen» (Gleichgewichtskünstlern) und Pantomimendarstellern geschieht, ist – als Beruf ausgeübt – nicht gutzuheißen (676 f.). Jede ausschließliche «Beschäftigung mit dem Leib» (677) gilt Schleiermacher für unsittlich. Auch das Spiel ist nur zu rechtfertigen, wenn damit «intellektuelle Tätigkeit» verbunden ist (696).

Aber wie kann die Kirche ihr sittliches Bewußtsein, die christliche Sitte, in der unkirchlichen Geselligkeit geltend machen? Sie kann sich dazu nur ihrer einzelnen Glieder bedienen, die in bürgerlichen Vereinen etwa, in Theatervorführungen oder Volksbelustigungen an der geselligen Darstellung teilnehmen.

Somit gestaltet sich das eigentliche Thema dieses Abschnittes der theologischen Ethik zu der Frage: Wie hat sich der einzelne Christ in der geselligen Darstellung als einer «noch nicht» kirchlichen Lebensform zu verhalten?

In keinem anderen Gebiet des Lebens steht der einzelne Christ so isoliert von der kirchlichen Gemeinschaft da wie hier, wo das bürgerliche Handeln als Selbstzweck in Erscheinung tritt ²⁹.

In keinem anderen Abschnitt der Ethik muß sich Schleiermacher deshalb so oft auf die Entscheidung des «individuellen Gewissens» des Christen beziehen wie hier (631, 635, 636 f., 666 f., 670, 675, 683, 686, 697) ³⁰. Charakteristisch ist auch die vielfache Berufung auf die «Keuschheit» als Maßstab für die gesellige Darstellung, da ja in

²⁹ s. o., S. 39.

³⁰ Im letzten Teil dieser Arbeit folgt eine Analyse des Gewissensbegriffes der C. S. (S. 85 ff.)

dieser Tugend das «persönliche Bewußtsein» überwiegt³¹ (624, 641, 653, 678, 682, 688, 692, 697, 703).

Die ganze Behandlung dieses Themas verrät eine gewisse Unsicherheit. Schleiermacher gesteht selber, daß er es nicht vermocht hätte, «den Kanon des christlichen Lebens auf eine gewisse Bestimmtheit zu bringen» (690), daß es «gegenwärtig nicht einmal ratsam erscheine, etwas bestimmteres in der christlichen Sittenlehre (auf diesem Gebiet) aufzustellen», da noch die «entgegengesetztesten Ansichten» zu finden seien (674)³².

Die erste Regel für den Christen in der freien Geselligkeit ist, daß er dieses Handeln anzuerkennen habe als ein von der Kirche «vorgefundenes» Phänomen. Aber jede Teilnahme an der geselligen Darstellung ist für den Christen zugleich ein «Anknüpfungspunkt» (673), um das christliche Prinzip geltend zu machen, ein «Gottesdienst im weiteren Sinne». Da für das Glied der Gemeinde ein «doppeltes Gewissen» (624) gegenüber der Kirche und der bürgerlichen Welt eine Unmöglichkeit bedeutet, so kann auch im unkirchlichen Raum der Christ nur als Glied der Kirche handeln, das heißt, auch dort nur den christlichen Gemeingeist zur Darstellung bringen, die «christlichen Tugenden» üben.

Da es zum Wesen des «Gottesdienstes im weiteren Sinne» gehört, daß er in einer «noch nicht» ganz christlichen Umgebung zugleich wirksames Handeln ist, so ergibt sich aus der Funktion des Christen in der freien Geselligkeit, daß er solange immer auch noch eine reinigende und verbreitende Wirksamkeit ausübt, bis das Gemeingefühl der Gesellschaft ganz vom christlichen Prinzip durchdrungen ist (626). Wenn ein Christ zum Beispiel in eine Gesellschaft kommt, da das Kartenspiel geübt wird, so soll er versuchen – auch wenn er grundsätzlich dieses Spiel als ungeistig verwirft (696) – während des Spieles «den allgemeinen Zustand der Geselligkeit zu veredeln» (697, vgl. 670). So vollzieht sich allmählich – in einem Assimilationsprozeß (631) – die Christianisierung der Gesellschaft. Diesen Prozeß der Verchristlichung zu fördern, ist die Funktion des Christen in der menschlichen Gesellschaft.

³¹ s. o., S. 38.

³² Schleiermacher konstruiert hier zum Teil nur Grenzsituationen, um wenigstens ein ganz allgemeines Richtmaß für das Handeln des Christen geben zu können; vgl. oben Anmerkung 23, die Erwägungen zu Gemälde, Statue, Automat und Pantomime von Christus!

Das wird zum Schluß der C. S. am Leben und Wirken Christi verdeutlicht. Sonst hat man sich in diesem Abschnitt «mehr als anderswo ohne spezielle Beziehung auf ihn behelfen» müssen (690)! Auch in seinem Leben war «die innigste Vereinigung aller», der Samariter, der Pharisäer und der Sadducäer das höchste Ziel (704 f.). Diesem «Testament» Christi entspricht der Inhalt der C. S.: Der Prozeß der Kirchwerdung der ganzen Menschheit.

II. Der Inhalt des Kirchenbegriffes in der «Christlichen Sitte»

Einleitung

Im ersten Teil dieser Arbeit ist die Funktion des Kirchenbegriffes in der C. S. aufgezeigt worden. Es sollte dabei deutlich werden, daß die Ekklesiologie der «Hauptangelpunkt» der theologischen Ethik Schleiermachers ist.

Die nun folgende Analyse des Kirchenbegriffes stellt zugleich eine Antwort auf die Frage dar, ob der Kirchenbegriff Schleiermachers zum Zentrum seiner Theologie überhaupt gehört. Merkwürdigerweise hat er ja in der Glaubenslehre die Ekklesiologie nur unter die «Nebenformen» der dogmatischen Sätze subsumiert, weil sie nur Lehre «von der Beschaffenheit der Welt» und keine unmittelbare Aussage des frommen Selbstbewußtseins sei¹.

Damit ist aber nicht das letzte Wort über die Bedeutung des Kirchenbegriffes bei Schleiermacher gesagt; denn die Analyse des Kirchenbegriffes der C. S. macht es offenkundig, daß die Lehre von der Kirche auch in der Christologie – dem Hauptteil der Glaubenslehre – in nuce enthalten ist, nur daß sie hier vorwiegend durch die Begriffe des «Gemeingeistes» und des «Gesamtlebens» zum Ausdruck gebracht ist.

Die folgende Analyse des Kirchenbegriffes der Ethik wird immer wieder auf die Parallelen in der Glaubenslehre hinzuweisen haben, einmal, um die Rechtmäßigkeit dieser Interpretation der C. S. zu begründen, aber vor allem, um die Bedeutung der Kirche für die gesamte Theologie Schleiermachers nachzuweisen. Es sollen aber die Aussagen der C. S. methodisch und inhaltlich wegweisend sein.

Die Kirche erscheint in der C. S. in zweifacher Gestalt, als die *eine* Kirche des einen göttlichen Geistes und als *Partialkirche*, die nur eine bestimmte Individuation des Geistes ist. Diesem doppelten Aspekt

¹ Sendschreiben an Lücke II, S. W. I, 2, S. 627.

entspricht die Zweiteilung der Analyse. Zuerst muß die Kirche in ihrer Einheit als innere Sphäre des sittlichen Prozesses im Gegensatz und in der Analogie zur Welt betrachtet werden, danach in ihrer individuellen Erscheinungsform.

Es entspricht der Aufgabe der Ethik als dem Ort dieses Kirchenbegriffes, daß die allgemeinen dogmatischen Aussagen über die Kirche auf die Behandlung ihrer konkreten Lebensverhältnisse ausgerichtet sind. So steht hinter der Erörterung von Kirche und Welt die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, und hinter der Beschreibung der Partialkirche verbirgt sich die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Gerade bei den Erwägungen in der politischen Ethik und der Kontroverstheologie wird die Tragweite und die Grenze der Schleiermacherschen Ekklesiologie besonders deutlich.

A. Das Wesen der Kirche als innerer Sphäre

Das Verhältnis von innerer und äußerer Sphäre ist die Klammer, die die ganze C. S. zusammenhält. Diese Relation bestimmt nicht nur methodisch die Einteilung jedes einzelnen Hauptabschnittes der C. S., sondern sie umfaßt auch inhaltlich den ganzen Bereich sittlicher Existenz; nur innerhalb der beiden Sphären ist sittliches Handeln möglich. In ihrer Einheit vollzieht sich der Prozeß, den die C. S. beschreiben will.

Der Begriff der Sphäre ist hier nicht primär räumlich, sondern funktional zu verstehen², er bezeichnet die jeweilige Form, in der sich der sittliche Prozeß vollzieht. Es läßt sich keine Analogie aufweisen zwischen äußerer und innerer Sphäre einerseits und Schöpfung und Bund andererseits. Die äußere Sphäre ist wohl die Voraussetzung der inneren, aber sie ist nicht durch ein besonderes Handeln Gottes konstituiert³, sondern findet sich einfach vor. Schleiermacher spricht deshalb nicht von Schöpfung, sondern von «Vorfindlichkeit»⁴.

Die innere Sphäre ist freilich der letzte Sinn des Prozesses der äußeren Sphäre, sie ist aber nicht in einem besonderen Akt Gottes begründet, wie der Bund, sondern bedeutet die Vervollkommnung der äußeren Sphäre, die höhere Stufe des sittlichen Lebens. In diesem Lebensprozeß bilden Natur und Gnade, Welt und Reich Gottes, Staat und Kirche eine organische Einheit. Schleiermacher «glaubt» auf Grund der Vorfindlichkeit des einen Weltprozesses an die «Zusammengehörigkeit der menschlichen Natur und der christlichen Offenbarung» (422, vgl. 314). In der *einen* Welt kann es keinen unüberwindlichen Gegensatz geben, sondern nur Polarität.

² Die Übersetzung von Sphäre mit «Bereich» ist deshalb schon mißverständlich, soll hier aber trotzdem übernommen werden.

³ «Die Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit» ist «etwas rein unbegründetes... willkürliches in unserem Denken» (37).

⁴ Vgl. oben S. 31, 39.

Man könnte versucht sein, anzunehmen, an die Stelle des Grundverhältnisses von Natur und Vernunft in der philosophischen Ethik Schleiermachers trete in der C. S. die Polarität von Natur und Gnade. Das ist aber nicht der Fall. Die Beziehung von Vernunft und Natur, von Geist und Sinnlichkeit umschreibt den Inhalt des ganzen sittlichen Prozesses.

Aber während es für die philosophische Ethik nur *eine* Sphäre sittlichen Handelns gibt, den Wirkungsbereich der menschlichen Vernunft, zu dem die Kirche ebenso wie der Staat gehört ⁵, ereignet sich für die theologische Ethik das Ineinanderwirken von Geist und Sinnlichkeit noch einmal auf einer höheren Ebene, wo die menschliche Vernunft, der nous, noch zur Sinnlichkeit, zur *sarx* gehört, auf die das göttliche *pneuma* einwirkt (300 f., 305). Der menschliche Geist ist jetzt nur noch das Hauptorgan für den göttlichen Geist. Je mehr nun die Einheit von nous- und *pneuma*-Sphäre betont wird, desto größer ist auch die Nähe der C. S. zur philosophischen Ethik.

Im Folgenden soll nach dem Besonderen der inneren Sphäre gefragt werden.

Was ist das Wesen der Kirche als innerer Sphäre? Die C. S. antwortet: Sie ist das Reich Gottes auf Erden (12, 14, 450), das heißt, sie ist die *Erscheinungsform* des göttlichen Geistes in der Welt. In zwei Grundaspekten betrachtet Schleiermacher also die Kirche, sie lebt vom göttlichen Geist als ihrem *Lebensprinzip*, und sie ist der *Organismus* dieses Geistes. In diesem gegenseitigen Verhältnis von Prinzip und Organ liegt die Wesensbestimmung der Kirche beschlossen. Davon sollen die beiden folgenden Abschnitte berichten.

1. Der Geist als das Prinzip der Kirche

Die Stiftung der Kirche war nach Schleiermacher die Funktion Christi schlechthin. Dabei ist aber zu beachten, daß nur von einer Funktion und nicht von einem Werk Christi geredet werden darf; denn Christus ist nur *Organ* des göttlichen Geistes, durch ihn wird das *Pneuma* zum Lebensprinzip einer ganzen «christlichen» Gemeinschaft, die ebenso wie Christus selbst von diesem Geist lebt. Das Agens im

⁵ Diese Vernunftssphäre nennt die C. S. im Gegensatz zum Bereich der Gnade *Natur*. Dem Naturbegriff der philosophischen Ethik entspricht dagegen in der C. S. die Sinnlichkeit.

Lebensprozeß der Kirche, den die C. S. beschreibt, ist nicht Christus, sondern der Geist. Man kann geradezu von einem Verschwinden der Christologie zugunsten der Pneumatologie in der C. S. sprechen. Der Geist, der in Christus urbildlich vollkommen vorhanden war, tritt in der Kirche in wachsender Extensität in Erscheinung. Während die Glaubenslehre noch ihren Schwerpunkt in der Darstellung dieses Urbildes der Erscheinungsform des Geistes, also in der Christologie hat, beschreibt die C. S. die immer gegenwärtige Erscheinungsform des Geistes, das Leben der Kirche. Wenn auch in der Christologie der Glaubenslehre die Lehre von der Kirche schon in nuce enthalten ist ⁶, so kann Schleiermacher doch in seiner Ekklesiologie fast ohne die Christologie auskommen ⁷.

Wie wird dieses Verschwinden der Christologie möglich? Zur Beantwortung dieser Frage soll die Trinitätslehre Schleiermachers, so wie sie in der C. S. zu erkennen ist ⁸, kurz herangezogen werden.

a) Der Geist im trinitätstheologischen Aspekt

Der wesentliche Inhalt der Gotteslehre Schleiermachers läßt sich auf die Formel bringen:

Der Geist ist das Sein Gottes.

Natürlich ist dieser Satz auch umkehrbar, aber gerade in dieser Prägung bringt er besser zum Ausdruck, daß Schleiermacher mit

⁶ Vgl. dazu die Ausführungen unten über die Begriffe des Gemeingeistes und des Gesamtlesbens in der Christologie der Glaubenslehre (S. 55 f., 59 f.).

⁷ Damit hängt auch die verschiedene Beziehung der Glaubenslehre und der C. S. zum Kanon zusammen, vgl. KD ² § 226. Sowohl in der Schrift wie in der Dogmatik geht es nach Schleiermacher um ein urbildliches Geschehen, aber die Ethik beschreibt die Entfaltung dieses Urbildes in der Kirche. Die Kirche wird als Trägerin des Geistes zu einer neben der Schrift – und also auch neben Christus – autonomen Größe, auf deren Existenz oder auf deren «Idee» sich die Ethik anstatt auf die Schrift legitim berufen kann (217). Deutlich taucht hier neben dem Schriftprinzip das Traditionsprinzip auf. Schleiermacher kann sich neben der Schrift in der C. S. auch auf den logos agraphos der Kirche berufen (95)!

⁸ Eine «Trinitätslehre» – sofern es das bei Schleiermacher überhaupt gibt (vgl. Flückiger, a. a. O., S. 160) – ist natürlich nur implizit in der C. S. enthalten und kann deshalb bloß aus dem Ganzen des Werkes «konstruiert» werden. Diese Konstruktion soll lediglich dem Verständnis der theologischen Grundposition Schleiermachers dienen und nicht einen spezifisch Schleiermacherschen Gedanken-gang wiedergeben.

einem Vorverständnis, von einem bestimmten Geistbegriff her an die Gotteslehre herangeht. Unzählige Male wird von dem Geist als dem «göttlichen Prinzip» schlechthin, als dem «höchsten Agens» gesprochen. Allein der Geist konstituiert das Sein Gottes, und Gott kann nur als Geist verstanden werden. Das ist die apriorische Voraussetzung der Trinitätslehre Schleiermachers. In der C. S. wird einmal von einem «Dogma» gesprochen, das Schleiermacher «das Dogma vom heiligen Geist» (367) nennt. In diesem «Dogma» stellt sich der ganze Gottesbegriff Schleiermachers dar. Der Geist ist das eine göttliche Wesen. Diese Identifikation von Gottesbegriff und Geistbegriff bedeutet, daß Gott hier nicht als Person verstanden werden kann. Das entspricht dem idealistischen Geistbegriff. Der Geist kann die «Persönlichkeit nicht in sich» tragen (510), er ist nichts «persönliches» (475), sondern ein «rein inneres ... (und) nichts als Kraft» (584).

So ist es einleuchtend, daß die Lehre «von den göttlichen Eigenschaften» in der Glaubenslehre auch nur zu den «Nebenformen»⁹ der dogmatischen Aussagen gehören kann, weil sie der Auffassung Schleiermachers von Gott als einem Geistprinzip nicht adäquat ist. Deshalb kommt auch die Funktion Gottes als des Vaters nicht ernstlich in Betracht.

Wenn das Wesen Gottes notwendig nur mit dem Geistbegriff umschrieben werden soll, dann kann auch von *Christus* nicht als von dem Gottessohn oder von dem Gottmenschen gesprochen werden. Die Verbindung von Gott und Mensch in Christus kann Schleiermacher nur so verstehen, daß Gott als «göttliches Prinzip... in der Person Christi» wirksam war (301). Von mehr als einer «Erscheinung des göttlichen Prinzips in Christo» (315) kann Schleiermacher nicht sprechen. Die Fleischwerdung Gottes mußte ihm ein unvollziehbarer Gedanke bleiben. Wohl kann er sich nicht genug tun, zu beteuern, daß Christus den Geist «ou kata metron» habe (500), und daß nur in Christus dies göttliche Agens ursprünglich sei (360); aber es bleibt bei der Bestimmung des Göttlichen *in* Christo. Christus als Person ist Mensch wie jeder andere. Von einem Verhältnis zwischen Gott und Christus kann deshalb gar keine Rede sein, sondern nur von der Wirksamkeit des göttlich-geistigen Prinzips in dem Menschen Jesus Christus. Hier wird zugleich der anthropologische Ansatz dieser

⁹ Vgl. oben, S. 43.

Theologie deutlich. Denn das Verhältnis von «göttlich-(geistiger) Natur» und «sinnlicher Natur» (294) entspricht ja – nur in urbildlicher Vollkommenheit – dem Sein jedes Menschen als bestimmt von dem Verhältnis von Geist und Fleisch.

Die Funktion Christi läßt sich sogar viel besser von der Struktur des Menschen als von Gott her verstehen. Christus ist der vollkommenste Mensch. Das Geistprinzip, das sein Leben durchwaltet, ist absolut erhaben über seinen Leib, und so überträgt er «sein geistiges Leben» auf die anderen Menschen (293).

Aber auch vom Gottesbegriff her kann Christus keinen anderen Auftrag haben, als Organ des Geistes zu sein, um diesen Geist auf die Menschheit zu übertragen (512). Das Wesen der Funktion Christi läßt sich danach fast als ein Postulat aus der Identifikation von Geist und Gottesbegriff verstehen¹⁰.

Was bleibt nun noch zum Wesen des *pneuma hagian* zu sagen übrig, wenn für Schleiermacher die «göttliche Dreiheit» in der Einheit des Geistes aufgehoben ist, wenn alle Offenbarungen Gottes Äußerungen des Geistes sind, wenn Schleiermacher nur im Geist das göttliche Sein erkennen kann? Die Gotteslehre wie die Christologie Schleiermachers lassen sich ja nur von seiner Pneumatologie her verstehen, und nicht umgekehrt. Der Geist ist nicht die Gegenwart Christi, sondern die Existenz Christi bedeutet die vollkommene Gegenwart des Geistes. Der Geist ist nicht ex patre filioque hervorgegangen, sondern der Mensch Jesus ist durch den Geist zum Offenbarer geworden. Für Schleiermacher gibt es also streng genommen nur die dritte «Person» der Trinität, den Geist, der auch in Christo wirksam war¹¹.

Auf dem Hintergrund dieser Trinitätslehre wird die eminente Bedeutung des Kirchenbegriffes in der Theologie Schleiermachers deutlich; denn dieser Geistbegriff, der sich uns als die konstitutive

¹⁰ Nicht zufällig findet sich in § 93 der Glaubenslehre über die Person Christi – besonders im dritten und vierten Abschnitt – eine auffällige Häufung von Postulaten und Konjunktionen, da hier die «Urbildlichkeit seines persönlichen Geistesgehaltes» (§ 93, 4) *gefordert* wird.

¹¹ Es ist einleuchtend, daß Schleiermacher für seine «Trinitätstheologie» der altkirchliche Modalismus am ehesten annehmbar war (vgl. S. W. I, 2, S. 485 ff.). Die Trinitätslehre eines Sabellius konnte er am leichtesten in seinem Sinn interpretieren. Die Einheit des göttlichen Wesens ist bei Schleiermacher wohl gewahrt, aber es bleibt die Frage, ob wir es hier überhaupt noch mit Gott und nicht mit einem abstrakten Geistprinzip zu tun haben.

Größe der Gotteslehre und der Christologie Schleiermachers darstellte, bekommt nur in der Ekklesiologie Relevanz. Die Lehre von der Kirche ist der eigentliche Inhalt der Pneumatologie Schleiermachers. Erst der Kirchenbegriff bringt das Wesen des Geistes – und das heißt für Schleiermacher das Wesen Gottes! – zum Ausdruck. Die Kirche ist der Offenbarungsträger des Geistes in der Zeit, während Christus nur am Anfang der Zeit steht; wenn er auch «der absolute Anfang der christlichen Kirche» war (511), so hat er sie doch nur «zu stiften angefangen» (512). Es «fehlte» Christus noch die «Zeit» zur «extensiven Vollendung des ganzen Prozesses» (319; vgl. Beilage B, verbr. Handeln § 8d).

Die Kirche ist also Christo nicht untergeordnet, sondern als Offenbarungsträger des Geistes «nachgeordnet»! Damit ragt die Trinitätslehre unmittelbar in die Ekklesiologie hinein. Nach Schleiermachers Meinung ist es Aufgabe der Trinitätslehre, die «Hauptangelpunkte der kirchlichen Lehre, (das) Sein Gottes in Christo und in der christlichen Kirche ... festzustellen»¹², das heißt in der Sprache der C. S., daß das göttliche Geistprinzip in Christo *und* in der Kirche in Erscheinung trete. Wenn man also von einer Trinität, von einer «göttlichen Dreiheit» bei Schleiermacher sprechen will, so müßte sie heißen:

Geist – Christus – Kirche.

Es besteht letztlich nur ein relativer Unterschied zwischen der Funktion des Geistes in Christus und in der Kirche¹³. Beide sind – nur in verschiedener Intensität und Extensität – Organ des Geistes.

b) Der Geist im psychologisch-metaphysischen Aspekt

Das Wesen des Geistprinzips ergibt sich für die C. S. aus dessen polarem Gegensatz zum sinnlichen, zum «materialistischen Prinzip»

¹² Gll., § 170; vgl. § 171, 5; 172, 1, 3.

¹³ Diese Gleichordnung von Christus und Kirche kommt am besten in dem Nebeneinander von Gll. und C. S. zum Ausdruck. Schenkel hat in seiner Biographie mit Recht darauf hingewiesen, daß diese beiden Werke je von einer eigenen Voraussetzung herkommen, die Gll., daß *Christus* die «vollkommene individuelle Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit» sei, und die C. S., daß die *Kirche* «die vollkommen universelle Erscheinung des Göttlichen in der Welt» darstelle (a. a. O., S. 586 f.).

(445). Während dieses materialistische Prinzip alles auf die Welt der Erscheinung bezieht und auf die sinnliche Natur des Menschen, besteht die Funktion des Geistes gerade in der Transzendierung, in der Beziehung alles Irdischen auf eine höhere Idee, des Endlichen und Sichtbaren auf ein Unendliches, nicht Anschauliches. Die Wirksamkeit des menschlichen Geistes beruht auf dieser Bewußtseinsfunktion des «Beziehens auf»¹⁴. Für Schleiermacher ist diese Bewußtseinsfunktion – nur noch in Unvollkommenheit, weil bloß als *nous* wirksam – das göttliche Prinzip selbst, das sich in seiner Vollkommenheit als *pneuma* in Christus und in dem Leben der christlichen Gemeinschaft darstellt.

Die zweifache Verwendung des Geistbegriffes zur Bezeichnung einer menschlichen und einer göttlichen Funktion spiegelt sich in dem verschiedenen Gebrauch des Wortes *Prinzip* wieder. Zunächst bedeutet Prinzip in der C. S. ein von der menschlichen Vernunft erkanntes Grundgesetz. So kann vom Prinzip einer wissenschaftlichen Arbeit als deren Grundsatz gesprochen werden, auf den das ganze Werk begründet oder «bezogen» ist. Sowie es die der Glaubenslehre «überall zu Grunde liegende Maxim (ist), daß der Anfang des Reiches Gottes ein Übernatürliches sei», das in der Erscheinung ein Natürliches werde¹⁵, so ist es das «Prinzip» der C. S., daß «der ganze Prozeß (der Kirchwerdung) von der Gesamtheit ausgeht und für die Gesamtheit betrieben werden soll» (487), woraus sich das Prinzip der theologischen Ethik ergibt, daß der einzelne «nur als Organ des Ganzen handeln darf» (667). Diesen Beziehungspunkt, das *Prinzip* der ganzen *Ethik* darzustellen, war die Aufgabe des ersten Teiles dieser Arbeit, da die Kirchlichkeit des sittlichen Prozesses aufgezeigt wurde.

Nun fragt Schleiermacher aber weiter nach dem Beziehungspunkt dieses Prozesses, das heißt nach dem *Prinzip* der *Kirche*. Damit geht er an die Entfaltung des Begriffes des göttlichen Geistes. Während das Prinzip wissenschaftlicher Arbeit noch aus der «Spekulation» des menschlichen Geistes herrührt, die «die Prinzipien enthält für alles

¹⁴ In der Funktion des Geistes ist für den Idealismus das *Sein* begründet. Vgl. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, S. 31; schon in den «Monologen» schreibt der junge Schleiermacher: «Mir ist der Geist das erste und das einzige...» (Erstausgabe, S. 15).

¹⁵ Gll., § 100, 3.

Wissen» (474)¹⁶, ist das göttliche Prinzip der Kirche der spezifisch theologische Begriff der Ethik Schleiermachers¹⁷. Der erste Prinzipbegriff gehört also noch der äußeren, der Vernunftsphäre an, der zweite hingegen konstituiert das Leben der inneren Sphäre. Trotz des ganz verschiedenen Gebrauchs dieses Wortes «Prinzip» hat Schleiermacher nicht zufällig für beide Bedeutungsarten denselben Begriff gewählt. Das Prinzip als Grundlage menschlicher Geistestätigkeit steht in unmittelbarer noetischer und ontischer Beziehung zum «Prinzip» als dem Grundgesetz des göttlichen Geistes; denn nur durch das Prinzip der Vernunft kann der menschliche Geist das göttliche Geistprinzip erkennen; und indem der menschliche Geist – auf Grund seines Prinzips – wirksam ist, tritt er in Relation zur Wirksamkeit des göttlichen Geistes, der sich für Schleiermacher letztlich als dasselbe Geistprinzip – nur in Absolutheit, nur ohne Beeinträchtigung durch das materialistische Prinzip – darstellt.

Es ist äußerst aufschlußreich, daß Schleiermacher in der C. S. das *pneuma hagon* mit dem philosophischen Begriff des Prinzips umschreiben kann. Denn dieser Begriff – der vereinzelt schon in der Glaubenslehre auftaucht¹⁸ – scheint mehr noch als der vieldeutbare Begriff des Geistes darauf hinzuweisen, daß der Geistbegriff Schleiermachers theologisch einer inhaltlichen Bestimmung entbehrt. Der aus der philosophischen Theologie entnommene Begriff des Prinzips als Grundsatz oder Maxime deutet auch in seiner theologischen Gestalt nur auf den Geist als auf die innere, höhere Gesetzmäßigkeit alles Seins hin. Bezeichnenderweise hat Schleiermacher zur Umschreibung der menschlichen Geistestätigkeit – anscheinend aus der heraklitisch-stoischen Tradition (vgl. 375) – ein Synonym für *nous* übernommen, das schon in jener Philosophie die *Gesetzmäßigkeit* des Weltprozesses garantiert, den *koinos logos*¹⁹.

Nous und *koinos logos* sind in der C. S. Begriffe, die wohl die Bewußtseinsfunktion des Menschen bezeichnen sollen, aber immer nur in Relation zum Weltprozeß als Ganzem, wie auch der göttliche

¹⁶ Statt Spekulation kann Schleiermacher auch «philosophische Theologie» sagen, die er in der «Kurzen Darstellung» als den «Ort aller Prinzipien» bezeichnet (KD², § 89).

¹⁷ Vgl. 654 den doppelten Gebrauch von «Prinzip» in einem Satz.

¹⁸ Gll., § 116; 124, 1; 125 (Satz); 157, 1.

¹⁹ Pauly, Real-Encyclop. 13, 1, Sp. 1047 ff.

Geist nur als Gemeingeist recht verstanden werden kann. Der Geist ist der «Inbegriff der Natur» (314); indem der Mensch den nous gebraucht, wirkt er mit an dem Naturbildungsprozeß. Damit ist jedoch nicht einfach eine kosmologische Spekulation angedeutet. Wenn Schleiermacher von dem Geist als dem «höchsten Agens» (153) als Bewußtseinsimpuls (61) im Menschen spricht, der erst das eigentliche Leben im Menschen erzeugt (232), so steht hinter dieser Anschauung eine bestimmte psychologische Vorstellung. Das «Grundbewußtsein» Schleiermachers «von der Zusammengehörigkeit und vom Parallelismus des leiblichen und des geistigen» (546) ist zunächst eine psychologische Erkenntnis, und das heißt im Sinne seiner Psychologie eine empirische Erkenntnis²⁰. Schleiermacher sieht das menschliche Leben konstituiert durch Leib und Geist.

Aber eigentlich empirisch-physiologische Aussagen lassen sich über den Geist nicht machen, und so muß hier «das Physiologische und das Metaphysische *kombiniert* werden»²¹, denn daß die Natur die «Symbolik des Geistes» sei (546), ist keine empirische sondern eine metaphysische Erkenntnis. Diese Polarität von Geist und Fleisch gehört einfach zum «Grundgefühl» des Menschen (516), auf dieser Voraussetzung beruht alle Schleiermachersche Erkenntnis. Das «logikon» (ist) das eigentliche Prinzip und das sinnliche wirklich nichts ... als der Organismus der Intelligenz (306). Die Individualität, die «Persönlichkeit», ist nur in dem «System der psychisch und physischen Organisation» (510) des Menschen gegeben; diese Persönlichkeit eignet sich der Geist an (ebenda), indem er durch sie hindurch wirkt (503) und so zum «Mittelpunkt des Lebens», zum eigentlichen Ich wird (693). Schleiermacher versucht das damit zu verdeutlichen, daß er behauptet, der Leib sei etwas, das ich «eher als etwas außer mir ansehen» könne als meinen Verstand (693). Das bedeutet, daß für ihn nur der Geist das wahre Subjekt des Menschen sein kann. Und damit ist der Mensch unmittelbar zu Gott hin gesehen. Die Vernunft, die von außen zur Individualität des Menschen hinzukommt, ist etwas Göttliches.

«Gott selbst (ist) die *Vernunft*» (314)!

Das ist allerdings ein Spitzensatz, der als solcher nur einmal in der ganzen C. S. auftaucht und deshalb noch nicht zur Identifikation mit

²⁰ Vgl. Siegmund-Schultze, Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Gll. (1913), S. 8, 17, 52.

²¹ Ebenda, S. 10.

der Hegelschen Geistspekulation berechtigt. Immerhin ist es beachtenswert, daß Schleiermacher auch in dieser Weise sich äußern konnte. Der eigentlichen Intention der C. S. entsprechend ist die Vernunft nur das Organ, das zum Göttlichen hin geöffnet ist. Die Vernunft, die «eine göttliche Mitteilung an den Menschen ist», kann allein «das göttliche Wesen erkennen» (512), sie ist das «Centralorgan» für den göttlichen Geist (306); sie hat mit dem göttlichen Geist die Einheit ihres Wesens in allen Organismen gemeinsam, sie ist «das schlechthin sich selbst gleiche» (313).

Diese Relation stammt aus der «ursprünglichen Identität» von pneuma und nous in Gott selbst (312 f.), so wie auch bei den «vom göttlichen Geist beseelten Menschen...göttlicher Geist und Vernunft gar nicht mehr zu unterscheiden» sind (220). Deshalb kann auch die «Verwandtschaft des göttlichen Geistes mit der Vernunft nicht aufgegeben werden» (513). Das Pneuma ist ja nur die «höhere Entwicklung ... von dem, was wir Vernunft nennen» (313), und der nous *ist* das «pneuma auf einer niedrigeren Potenz» (303).

Wir haben hier ein neuplatonisches Weltbild vor uns. Dem «Ur-einen» entspricht die Identität von pneuma und nous in Gott. Im Prozeß der Weltentfaltung erscheint der nous – ein echt neuplatonischer Begriff! – als Form des Logos in der Welt. Dem Seelenaufstieg entspricht bei Schleiermacher die Wiedergeburt, in der sich «die Einigung des göttlichen Geistes mit der menschlichen Vernunft in den einzelnen» vollzieht (313).

Der nous ist der an die Sinnlichkeit, an die Materie gebundene göttliche Geist. Von Gott her gesehen besteht eine Identität desselben mit dem pneuma. Vom Menschen her gesehen ist der nous das Organ, das den Menschen trotz seiner Sinnlichkeit *capax infiniti* macht. Unter diesem Aspekt kann es zu einer Gegenüberstellung von pneuma und nous kommen, die so weit geht, daß der nous dem göttlichen Geist gegenüber mit zur *sarx* gerechnet werden kann (305). Das verhindert aber nicht, daß in dem Wort *Geist* sowohl nous wie pneuma inbegriffen sind. Somit hat sich aus dem psychologischen Ansatz, der mit dem Gegensatz von Leib und Geist gegeben war, eine spekulative Theorie entfaltet, die man mit Bonhoeffer als «Geistmetaphysik»²² bezeichnen kann, eine Geistmetaphysik, der immer noch ein psychologisches

²² Sanctorum Communio, S. 143, Anmerkung.

Schema zugrunde liegt, die aber inhaltlich nicht mehr von der empirischen Wissenschaft der Psychologie, sondern von einer aprioristischen Geistwissenschaft bestimmt ist. Trotzdem gibt dieses psychologische Schema Schleiermacher die Möglichkeit, seine Theologie an der menschlichen Existenz, am menschlichen Bewußtsein anzuknüpfen. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit oder das unmittelbare Selbstbewußtsein der Glaubenslehre und auch der nous der C. S. sind ohne Zweifel psychologische Begriffe. Aber die enge Beziehung von nous und pneuma in der C. S. hat gezeigt, daß diese psychologischen Begriffe bei Schleiermacher ins Metaphysische erhoben werden; denn der Geist des Menschen wird gar nicht als für die Persönlichkeit konstitutiv angesehen, sondern er hat in einem allgemeinen Weltprinzip seinen Ursprung, und als solcher bildet der Geist nur die Verbindung jedes einzelnen Menschen mit dem Göttlichen. Das bedeutet, daß die Theologie Schleiermachers, gerade weil sie im Ansatzpunkt anthropologisch orientiert ist, letztlich doch am wirklichen Menschen als Geschöpf Gottes vorbeigehet und allein die Relation seines Bewußtseins zum Weltprinzip im Auge hat.

c) Der Geist im ekklesiologischen Aspekt

Daß der Geist das Lebensprinzip der Kirche ist, gehört zur Grundvoraussetzung der C. S. Das Wesen der Kirche als innerer Sphäre besteht in der Verwirklichung des Pneumas als des «christlichen Entwicklungsprinzips» der Kirche (Beilage B, S. 165). In der Glaubenslehre wird diese Funktion des Geistes mit dem Begriff des «Gemeingeistes» umschrieben. Der heilige Geist ist als Gemeingeist die «Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft»²³, er ist die «innerste Lebenskraft der christlichen Kirche als eines Ganzen»²⁴.

In der C. S. dagegen taucht der Begriff des Gemeingeistes ganz selten auf, obwohl er der Sache nach das beherrschende Prinzip überhaupt ist. Das hat seinen Grund in der Verschiedenheit der Ausgangspunkte in beiden Werken. Die Glaubenslehre geht vom Gottesbewußtsein Christi aus und sieht die Fortsetzung dieser Funktion in der Vereinigung von göttlichem Wesen und menschlicher Natur im Geist

²³ Gll., § 116, 3.

²⁴ Gll., § 122, 1.

der Kirche²⁵, der – gegenüber dem Gottesbewußtsein *Christi* – als *Gemeingeist* bezeichnet wird. Die C. S. hingegen geht von der Existenz der Kirche aus und fragt nach dem Agens in deren Entwicklungsprozeß. Die Bezeichnung des Geistes in der C. S. als Gemeingeist wäre ein Pleonasmus. Wichtig für die C. S. ist aber, daß der Geist der Kirche das *göttliche* Prinzip ist.

Wenn hier nach dem Verhältnis von Geist und Kirche gefragt ist, so muß man sich immer wieder vor Augen halten, daß es dabei um die Grundvoraussetzung der C. S. geht, daß

der Geist das *Sein* der Kirche ist²⁶.

Das ist ebenso sehr ein axiomatischer Satz wie derjenige, daß der Geist das Sein Gottes ist²⁷. Er ist demnach nicht näher zu begründen, sondern nur zu glauben. Vom Geist her gesehen ist also die Kirche ebenso Objekt des Glaubens wie Gott selbst. Die Frage nach dem Geist als dem Prinzip der Kirche führt auf die beiden wichtigsten Glaubensaussagen über die Kirche, ihre *Einheit* und ihre *Totalität*²⁸. Es wurde bereits das «Dogma vom heiligen Geist» (367) als das eigentliche Dogma Schleiermachers hervorgehoben²⁹. Wenn er nun auch noch von dem «Dogma von der Einheit der Kirche» (574, 92) sprechen konnte, so bedeutet dies nur eine Entfaltung dieses seines einzigen Dogmas. Wenn die Kirche von dem einen Prinzip lebt, dann muß sie notwendig eine Einheit darstellen³⁰.

Das Wesen der Kirche wird – ganz analog zur Wesensbestimmung der Person Christi³¹ – vom Geist her *postuliert*. Die Lehre von der

²⁵ § 123 (Satz); 144, 1; 170, 1.

²⁶ Wenn Karl Barth vom Schleiermacherschen Kirchenbegriff behauptet, daß bei ihm «die dritte Dimension (das heißt der Heilige Geist) völlig abwesend» sei (KD IV, 1, S. 733), so bedeutet das eine vernichtende Kritik, angesichts dessen, daß Schleiermachers Kirche nichts anderes als Geistkirche sein will. Die Berechtigung dieser These mag aus dem Ganzen dieser Arbeit deutlich werden.

²⁷ s. o., S. 47.

²⁸ Das entspricht den beiden Grundlehren des Christentums, der Lehre «von der Identität des göttlichen Geistes in allen Gläubigen» und der Lehre «von der Allgemeinheit der Erlösung» (574).

²⁹ s. o., S. 48.

³⁰ Es ist charakteristisch für die Theologie Schleiermachers, daß er die Einheit der Kirche nicht auf den einen Herrn, sondern nur auf den einen Geist begründet; vgl. Gll., § 121, 2: «die christliche Kirche (ist) ... eines durch diesen *einen* Geist».

³¹ s. o., Anmerkung 10.

Einheit der Kirche ist das Postulat der Identität des Geistes in allen Gliedern (588). Dabei wird allerdings eine Trennung von innerer und äußerer Einheit notwendig. Die Einheit der Kirche als Postulat des Geistes kann nur eine innere Einheit sein. Schleiermacher trennt schon in der Glaubenslehre die beiden Einheitsbegriffe deutlich voneinander³². Hier gehen für Schleiermacher die Wege der katholischen und der protestantischen Lehre auseinander; denn die katholische Identifikation von innerer und äußerer Einheit kann der Protestantismus nicht mitvollziehen. Die Evangelische Kirche ist gerade nicht «als eine ... organisiert» (Beilage D, S. 178).

Die «Einheit der christlichen Kirche» ist ein «Glaubensartikel» (570) und keine soziologische Bestimmung der Kirche. Der inneren Einheit der Kirche steht die Vielheit der Partialkirchen gegenüber. Nur insofern die Kirche von dem einen Geistprinzip getragen ist, ist sie uns – im Gegensatz zur Partialkirche (411 f.) – «als ein Ewiges gegeben» (415). Diese eine Geistkirche bedeutet die Vollendung der Partialkirchen. Somit mündet der Gedankengang über die Einheit in dem Begriff der *Totalität*.

Schon in der philosophischen Ethik ist die Funktion der Vernunft nur im Gesamtorganismus aller geistigen Tätigkeit gesehen. Der zentrale Begriff des «höchsten» Gutes ist nach Schleiermacher nicht komparativ zu verstehen, sondern als Totalität³³; die Totalität ist die einzig wahrhafte Entsprechung des göttlichen Geistes³⁴. Die Totalität des sittlichen Prozesses ist nach der C. S. mit der Vollendung der christlichen Kirche gegeben. Indem der Heilige Geist «nur ... in der Totalität» wirksam und die «Fortsetzung des Handelns Christi ... in der Totalität» gegründet ist (320), kann nur die Gesamtheit der eigentliche Träger des Geistprozesses sein. Der Identität des Geistes in allen kann nur «die absolute Gemeinschaftlichkeit der Coexistenz» entsprechen (448, vgl. 446).

Die Kirche ist für den Christen die Totalität, das «Ganze», als dessen Teil und Organ er lebt (85, vgl. 496, 667).

Die Totalität der Kirche ist die einzige Form der intensiv *und* extensiv vollkommenen Offenbarung des göttlichen Geistes – die Offenbarung in Christo war ja *nur* intensiv vollkommen!

³² § 24, 3; 121, 2; 136, 1; vgl. in der «Praktischen Theologie», S. W. I, 13, S. 643.

³³ Braun II, S. 87.

³⁴ Ebenda, S. 151, 157.

Diese Totalitätskirche ist für den Christen das «höchste Gut», nicht etwa Christus selbst³⁵.

Die beiden Begriffe der *Einheit* und der *Totalität* umfassen die beiden wichtigsten Bestimmungen über die Kirche als innerer Sphäre, die sich vom Geistprinzip als Agens der Kirche ableiten lassen. Der heilige Geist als Gemeingeist der Kirche schließt die Notwendigkeit ihrer inneren Einheit in sich. Insofern er das einzige göttliche Prinzip in der Welt ist, strebt er ebenso notwendig auf die Durchdringung alles Seins hin. Damit wird deutlich, daß die Kirche, trotz ihres Gegensatzes zur Welt als dem «Unchristlichen und Außerchristlichen» (404) die Intention in sich trägt, von der «inneren Sphäre» zur Sphäre alles Seins schlechthin sich zu entwickeln.

2. Die Kirche als der Organismus des Geistes

Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß der Kirchenbegriff Schleiermachers nur in der Korrespondenz der Begriffe Prinzip und Organ recht verstanden werden kann³⁶. Diese beiden Ausdrücke interpretieren sich gegenseitig, und diese beiderseitige Interpretation umschreibt das Wesen der Kirche als innerer Sphäre. Die Kirche ist nur zu verstehen als Organismus des göttlichen Geistes; aber was das Wesen des Geistes ist, wird – trotz aller trinitätstheologischen und metaphysischen Bestimmungen – letztlich nur in seiner Darstellungsform, in dem durch ihn konstituierten Organismus deutlich.

Das ist ohne Zweifel ein Zirkelschluß, der aber für die Theologie Schleiermachers charakteristisch ist, als hier eine Mitte fehlt, von der her gedacht werden kann³⁷. Wie schon Christologie und Ekklesiologie nur in gegenseitiger Interpretation verstanden werden konnten, das heißt Christus *nur* als Urbild der Kirche und die Kirche *nur* als Entfaltung dieser urbildlichen Kraft in Christus, so ist es hier auch

³⁵ Hier zeigt sich eine deutliche Parallele zu dem «Universum» der «Reden», das auch in seiner Totalität die vollendete Darstellung des Göttlichen bildet.

³⁶ s. o., S. 46.

³⁷ Es ist bezeichnend, daß man bei Schleiermacher nur von einem «Prinzip der Mitte» (K. Barth, Prot. Theol., S. 403 ff.) und nicht von einer realen Mitte in seiner Theologie sprechen kann!

bei der für die C. S. entscheidenden Relation von Geist und Kirche.

Es gehört zur allgemeinen philosophischen Anschauung Schleiermachers, daß die «Tat des Geistigen in der Natur ... überall die Gestalt» sei³⁸. Das übernimmt er in der C. S., wenn er behauptet, der christliche Geist strebe nach «eigentümlicher Gestaltung» (64, 586), die Kirche sei *die* «Manifestation» des Geistes, in der der «Geist selbst erscheinend und wahrnehmbar» werde (371, vgl. 71). Deshalb hat die Kirche ihre «Basis an dem darstellenden Handeln» (584), weil hier in der gegenseitigen Kundgabe des frommen Bewußtseins die Herrschaft des Geistes in *Erscheinung* tritt. Die Erscheinungsform des pneuma hagon ist also der Organismus der *Gemeinschaft*. In der Glaubenslehre wird die Kirche als Geistorganismus vor allem mit dem Begriff des «Gesamtlebens» umschrieben. Es ist das Verdienst Reuters, auf die zentrale Bedeutung dieses Begriffes in der Glaubenslehre hingewiesen zu haben³⁹. Nicht zufällig taucht der Terminus fast vierzigmal in den §§ 87–90, also in der Einleitung zur Christologie, auf. So ist mit dem Ausdruck des «neuen Gesamtlebens» der Kirchenbegriff in das Zentrum der Glaubenslehre einbezogen. Das eigentliche Werk Christi ist die Stiftung des neuen Gesamtlebens⁴⁰, Christus ist – auch für die C. S. (87) – überhaupt nicht anders zu denken als «ein Gesamtleben in der Menschheit beginnender», die Stiftung der Kirche ist seine eigentliche Erlösungstat. Insofern die Herrschaft des Geistes in der Kirche die Verwirklichung des Erlösungsgeschehens darstellt, gibt es christliches Leben nur innerhalb der Kirche, innerhalb des «neuen Gesamtlebens», wobei Gesamtleben hier nicht nur ein geistmetaphysischer, sondern auch ein soziologischer Begriff ist. Das hat Reuter in seiner erwähnten Studie über den Begriff des Gesamtlebens in der Glaubenslehre sehr gut herausgearbeitet. Er zeigt, daß Schleiermacher unter Gesamtleben einerseits einen «organischen Geisteszusammenhang» versteht, aber zugleich damit auch ein «abgeschlossenes und begrenztes geschichtliches Gebilde»⁴¹, eine «historisch-soziologische Realisierung»⁴² zum Ausdruck bringen will und daß gerade in den §§ 87–90 die beiden Seiten dieser Idee ununterbrochen durcheinander-

³⁸ Braun II, S. 533.

³⁹ Hans Reuter, Zu Schleiermachers Idee des «Gesamtlebens», Berlin 1914.

⁴⁰ Gll., § 89.

⁴¹ a. a. O., S. 10.

⁴² Ebenda, S. 29.

gehen⁴³, je nachdem, ob Schleiermacher vom Prinzip oder vom Organ her denkt.

Der Organismus des Geistes tritt jedenfalls auch als kirchliche *Gemeinschaft* wirklich in Erscheinung. Es ist ein «geschichtlicher Körper im menschlichen Geschlecht»⁴⁴, wobei noch zu bemerken ist, daß die Kirche nicht nur *eine* Erscheinungsform des göttlichen Geistes darstellt, sondern *die* eine schlechthin.

Zur Voraussetzung der C. S. gehört für Schleiermacher die «ursprünglich ... christliche Idee ... , daß der göttliche Geist seinen Ort ... in der Gemeinschaft» hat (113). Schleiermacher glaubt es sogar «überall voraussetzen (zu) dürfen», daß alles in der Sittenlehre «auf das eigentümliche des christlichen Prinzips und der christlichen Gemeinschaft zurückgeführt» würde (469), zumal es für ihn zur allgemeinen Lebenserfahrung gehört, daß das «eigentlich große ... in allen menschlichen Dingen ... die Gemeinschaft» sei (416), darauf würden wir «von allen Seiten ... hingeführt» (Ebenda). Wenn sich für Schleiermacher in der kirchlichen Gemeinschaft das Wesen der Geistfunktion darstellt, so ist sie ihm mehr als nur eine *Form* des sittlichen Handelns; die Gemeinschaft ist für ihn auch die *Materie* des christlichen Handelns (323), da jeder Christ – als Organ der Kirche – *für* die kirchliche Gemeinschaft – als höchstes Gut – handelt. Die Kirche handelt «auf sich selbst» (376, 373, 374).

Dies vollzieht sich an der Kirche, sofern sie auch eine geschichtliche Erscheinungsform darstellt. An dieser Konzeption ist vor allem Ernst Troeltsch interessiert, der schon Schleiermacher mit den beiden Grundelementen, die er im Christentum erkennt, beschäftigt sieht – mit der dogmatischen und der soziologischen Frage⁴⁵. Der Christenglaube der Glaubenslehre sei nur das «Beziehungsmoment der christlichen Gemeinde»⁴⁶.

Aber der Kirchenbegriff bildet bei Troeltsch doch schon ein eigenständigeres soziologisches Problem als bei Schleiermacher, der im Grunde von einer – wenn auch soziologisch bestimmten – Geistmetaphysik herkommt. So beschließt Troeltsch seinen Aufsatz auch mit der ganz unschleiermacherischen Frage, ob dessen Kirchenidee

⁴³ Ebenda, S. 28.

⁴⁴ Gll., § 126, 1.

⁴⁵ «Schleiermacher und die Kirche», a. a. O., S. 16.

⁴⁶ Ebenda, S. 28.

«verwirklichungsfähig» sei ⁴⁷, ob nicht jetzt das Praktische dem Dogmatischen vorgeordnet werden müsse ⁴⁸. Das wäre für Schleiermacher unvollziehbar gewesen. Die Kirche hat nur als Organ des göttlichen Geistes auch eine bestimmte geschichtliche Form. Die Kirche ist, mit der C. S. zu reden, wohl «Reich Gottes auf *Erden*» (12 f., 14, 450), aber sie ist doch Reich *Gottes* und somit primär «die sich ausbreitende Herrschaft des Geistes» ⁴⁹.

Diese unlösliche Einsicht des soziologischen mit dem metaphysischen Aspekt bringt Schleiermacher vor allem durch den Begriff des *Organismus* zum Ausdruck.

Der Organismusgedanke hat auch in der «philosophischen Theologie» seinen Ursprung. Schon in der philosophischen Ethik wird der Organismus als das «reinste Bild des höchsten Seins» ⁵⁰ bezeichnet, und zwar in dem «gegenseitigen Bedingtsein von Kraft und Erscheinung» ⁵¹. Dem entspricht es, wenn Schleiermacher in der C. S. sagt, «zwischen dem Geiste und der Natur ... (liege) der Organismus des Geistes» (103), das heißt die sinnliche Natur, in der der Geist wirksam sei. Der Geist kann überhaupt «nur vermittelt organischer Äußerungen tätig sein» (503), er ist nur als Prinzip des *Organismus* zu verstehen.

Was bedeutet das für den Kirchenbegriff Schleiermachers?

1. Wenn Schleiermacher die Kirche als Geistorganismus versteht, so heißt das, daß die Kirche für ihn ein *Lebens*prozeß ist, ein «Prozeß der Aneignung» des Heiligen Geistes (518), denn ein Organismus ist nur in seinem Lebensvollzug anschaulich.

Die C. S. ist nichts anderes als eine «Beschreibung» (32 f.) des Lebens, das sich in dem organischen Umlauf ⁵² des Geistes in der Kirche vollzieht.

2. Die Bezeichnung der Kirche als Organismus deutet noch einmal auf die *Einheit* der Kirche hin. Alle Glieder der Kirche sind notwendig

⁴⁷ Ebenda, S. 33.

⁴⁸ Ebenda, S. 34. Der Artikel endet also mit demselben Pessimismus wie die «Soziallehren», da am Schluß als «eine der wichtigsten Einsichten» hervorgehoben wird, daß aller Idee «die brutale Tatsächlichkeit» entgegenstehe (a. a. O., S. 785) und daß deshalb die soziologisch-organisatorische Aufgabe wichtiger sei als jede dogmatische (ebenda, S. 982).

⁴⁹ Flückiger, a. a. O., S. 170.

⁵⁰ Braun II, S. 534.

⁵¹ Ebenda, S. 546.

⁵² Gll., § 116, 1.

dem Ganzen zugeordnet. Die eigentlich sittliche Bestimmung des einzelnen ist mit dem Organ-sein-sollen umschrieben (211). Die Kirche ist als «organische Verbindung der Gläubigen» (365) die christliche Existenzform schlechthin. Daraus folgt das Postulat: «Alle müssen... organisch verbunden sein und in organischer Gemeinschaft wirken, das heißt, sie *müssen* Kirche sein» (366). Das höchste Gut ist also für Schleiermacher nicht der Einzelorganismus, die vollendete individuelle Persönlichkeit, sondern der Gesamtorganismus der Kirche.

Als lebendiger Organismus steht die Kirche der *Masse* gegenüber⁵³ als einem «Aggregat von einzelnen» (570). Im Schleiermacherschen Begriff der Masse klingt noch die ursprüngliche Bedeutung des physikalischen Massenbegriffs durch, als für ihn noch die Masse einfach ein «Objekt (ist), dem die Kennzeichen... des organischen Lebens mehr oder weniger fehlen»⁵⁴, erst indem die Masse vom Geist «durchdrungen» wird⁵⁵, gestaltet sie sich zu «wirklichen Organismen» (570 f.). So werden aus denjenigen, die früher «Elemente der Masse» waren, jetzt «Kinder des Reiches»⁵⁶.

Es ist kennzeichnend, daß schon der Philosoph Schleiermacher meint, daß die Belebung der Masse zum «organischen Gesamtleben»⁵⁷ sich nur in Staat und Kirche vollziehen könne; diese bezeichnet er als «Organisationen aus der Masse»⁵⁸. In der Tat läßt sich der ganze Prozeß, den die C. S. beschreibt, als die Entwicklung der Masse zum lebendigen Organismus bezeichnen. Die Vielzahl der Einzelindividuen ist nicht als Summe, sondern als ein lebendiges Ganzes verstanden⁵⁹. Diese Einheit des Gesamtorganismus bringt Schleiermacher auch so

⁵³ Gll., § 113, 4.

⁵⁴ Evang. Soziallexikon (Stuttgart 1954), Sp. 705.

⁵⁵ Gll., § 150, 1.

⁵⁶ Gll., § 119, 3.

⁵⁷ S. W. III, 3, S. 80, 82.

⁵⁸ Ebenda, S. 82.

⁵⁹ Von daher ist auch der § 115 (Satz) der Glaubenslehre zu interpretieren, der meist rein individualistisch gedeutet wird. Der Akzent liegt hier aber nicht auf den «einzelnen Wiedergeborenen», sondern auf ihrem «Miteinander- und Aufeinanderwirken». Nicht zufällig kommt Schleiermacher gerade im Rahmen der Prädestinationslehre auf das Problem der Masse zu sprechen (Gll., § 119 f., S. W. I, 2, S. 459 ff.), da er zeigen will, daß die doppelte Prädestination eine «völlig atomistische Ansicht des Erlösungswerkes» (§ 120, 2) und nicht eine göttliche «Ordnung», nach der die Masse allmählich «belebt» werde (S. W. I, 2, S. 460, 472), voraussetze.

zum Ausdruck, daß er ihm die Prädikate des Einzelorganismus gibt. So wie der «Organismus der Person» durch «die stetige Einheit des Selbstbewußtseins» konstituiert ist ⁶⁰, so der «Gesamtorganismus» der Kirche durch den «göttlichen Geist» (325). Die Kirche bildet als organischer Zusammenschluß vieler Personen eine «moralische Person», eine Bezeichnung, die in der Gll. öfters auftaucht ⁶¹. Die Kirche ist in ihrer organischen Einheit ein «Abbild» der natürlichen Person ⁶², aber sie ist vollkommener als jeder Einzelorganismus, der dem Prozeß des Ganzen gegenüber «nicht ewig» (573), sondern nur «Durchgangspunkt» (322, 446, 448, 475), der nur Organ des Gesamtorganismus des Geistes sein kann.

Wenn Schleiermacher die Kirche als «moralische Person» bezeichnet, so bedeutet das noch mehr als nur die Übernahme einer «gewöhnlichen Benennung». Es entspricht ganz seiner zwischen Geistprinzip und Organismus oszellierenden Ethik, daß die «moralische Person» durch keinen wirklichen Menschen, sondern nur durch den Geistorganismus dargestellt werden kann. Damit ist nicht gesagt, daß die Existenz des Einzelindividuums irrelevant wäre, es ist nicht nur Mittel zum Zweck des Geistprozesses, es ist Organ, es hat Anteil an der Entwicklung des Ganzen; «Einzelleben» und «Gesamtleben» gehen immer ineinander über (200, 550), das einzelne Glied ist als Organ notwendig konstitutiv für den Gesamtorganismus, aber dieser Organismus bleibt das Ziel alles Handelns, dem jedes einzelne Glied schlechthin untergeordnet, von dem jedes Organ «schlechthin abhängig» ist!

⁶⁰ Gll., § 123, 3.

⁶¹ Gll., §§ 21, 2; 116, 1, 3; 121, 2; 125, 1; vgl. C. S. 355, 490. Es ist anzunehmen, daß Schleiermacher mit dem Begriff «moralische Person» das meint, was heute in der Rechtswissenschaft als «juristische Person» bezeichnet wird. Darauf weist seine Definition «ein freilich aus vielen Persönlichkeiten zusammengesetztes, aber doch wahrhaftes Einzelleben» (§ 21, 1) hin. Seine Bemerkung, daß wir es hier mit einer «gewöhnlichen Benennung» (§ 125, 1) zu tun hätten, läßt sich darauf zurückführen, daß früher – vor allem im österreichischen Recht, – tatsächlich der Begriff «moralische Person» für «juristische Person» üblich war (vgl. Palandt, Kommentar zum BGB, 14. Aufl., 1955, Überblick vor § 1, Anmerkung 1). Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Übertragung der Einheit der Persönlichkeit auf einen Gesamtorganismus, was in der Einführung der «juristischen Person» tatsächlich vollzogen worden ist.

⁶² Gll., § 125, 1.

3. Die Kirche stellt als Organismus des Geistes, indem sie «auch eine äußere Existenz hat» (569), zugleich eine äußere *Organisation* dar. Der Begriff der Organisation entspricht unmittelbar dem des Organismus. Der «organische Zustand (ist) vollkommener als der unorganische, folglich (ist) auch die von der Organisation ausgehende Tätigkeit jeder anderen vorzuziehen» (184; Beilage D, S. 112). Die Organisation gehört zum «vollkommenen Zustand» der Kirche (160), und diejenigen haben den stärksten Sinn für das Vollkommene, «die zu der repräsentativen Organisation gehören» (414). Diese «Organisation» herzustellen ist die besondere Aufgabe der einzelnen Glieder. So hat jeder einzelne Christ nicht nur an der Kirche als Geistorganismus teil, sondern nach dem Grundsatz der C. S. kann er gar nicht «außerhalb jedes Gemeindeverbandes stehen wollen» (418), denn das «eigentliche organisierte kirchliche Leben ... (darf) niemals ganz fehlen» (439).

Indem der Organismus der Kirche als Gemeinschaft in die Erscheinung tritt, ist die Notwendigkeit einer Organisation von selber gegeben (129). Die Kirche, die «ganz Gemeinschaft» ist, kann sich nur in «gesellschaftlichem Zustand» zu erkennen geben, und dieser Zustand ist ohne Organisation nicht zu denken. Da die Gemeinschaft nicht nur als «Form» des christlich-sittlichen Handelns bestimmt wird, sondern auch als «Aufgabe» (323), ist die Schaffung der Organisation unmittelbar in den sittlichen Prozeß einbezogen. Die *Notwendigkeit* der Organisation der Kirche wird von ihrem Wesen als Gemeinschaftsorganismus abgeleitet und – postuliert!

Wenn man nun aber nach dem *Wesen* der Organisation fragt, man könnte auch sagen, nach dem Inhalt des Kirchenrechtes, so liegt das für Schleiermacher charakteristischerweise außerhalb des eigentlich theologischen Bereiches. Die Kirche kann «alles, was ihre äußere Existenz betrifft, nur nach den Gesetzen des Staates, innerhalb dessen sie sich bewegt, einrichten» (569).

Die äußere Ordnung der Kirche gehört nicht mehr zur Kompetenz der Theologie, hier ist die Kirche auf den Staat angewiesen, der die Funktion des Naturbildungsprozesses innehat⁶³. Auf dieser äußeren

⁶³ Das bedeutet nicht, daß es für Schleiermacher keine spezifisch kirchliche Ordnung und Verfassung geben könnte. Man denke nur an die Aktivität, die er etwa im Kampf um eine Synodalordnung entfaltet hat (vgl. S. W. I, 5 und die ausführliche Darstellung der kirchenpolitischen Tätigkeit Schleiermachers bei E. Foerster, «Die Entstehung der preußischen Landeskirche»). Aber es ließe sich

Ordnung kann sie die innere Ordnung der Gesinnungsbildung errichten. Damit ist aber eine unmittelbare Relation der beiden Sphären vorausgesetzt. Das Problem dieses Verhältnisses soll jetzt noch entwickelt werden, damit die Funktion der Kirche als *innerer* Sphäre noch klarer zum Ausdruck kommt.

3. Kirche und Staat

Die wichtigste Analogie zwischen dem Kirchen- und dem Staatsbegriff Schleiermachers besteht darin, daß beide Sphären als Geistorganismen angesehen werden. Der Staat ist der Organismus des nous⁶⁴. Sein Wesen ist damit auch in einem Prozeß begründet, der in

zeigen – das führt jedoch über den Rahmen unserer Arbeit hinaus –, daß Schleiermacher hier eine Kirchenpolitik treibt, die nicht durchaus seiner Theologie von der Kirche entspricht. So vertritt er etwa de facto eine reine «Geistlichkeitskirche» (vgl. Foerster, a. a. O., Bd. I, S. 163), im Gegensatz zu seinem Organismusenken, das seine Theologie beherrscht. Auf dieser «Geistlichkeitskirche» ist auch seine ganze «Praktische Theologie» (S. W. I, 13) aufgebaut. Das Gemeindeglied als lebendiges Organ der Kirche kommt hier kaum in den Blick. Von seiner kirchlichen Praxis aus erscheint die Theologie Schleiermachers von der Kirche, wie wir sie bis jetzt kennengelernt haben, fast als Theorie oder als Ideal, und Troeltsch scheint mit seinem Vorwurf (s. o., S. 60 f.) tatsächlich recht zu behalten. Für die äußere Ordnung der Kirche meinte Schleiermacher sich einfach nach bestehenden Grundsätzen richten zu dürfen, wie sie sich im staatlichen Denken entwickelt hatten, denn die Ordnung der Kirche war nun doch nur das Äußere der eigentlichen Geistkirche und stand für ihn somit in Beziehung zum Staat als äußerer Sphäre.

⁶⁴ Foerster hat in einem Aufsatz «Der Organismusbegriff bei Kant und Schleiermacher und seine Anwendung auf den Staat» (ZThK 1931, S. 407 ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß Schleiermacher, indem er den Organismusbegriff auf den Staat anwendet, von einer rein wissenschaftlichen zu einer «wertenden Urteilsweise» übergegangen sei (a. a. O., S. 413). Nach Kant könnte nur ein zweckbedingter Mechanismus als Organismus bezeichnet werden, während der Staat Aufgabe der praktischen Vernunft, also ein opus, ein «Produkt der Freiheit» sei (ebenda, S. 415). Schleiermacher dagegen habe durch die Anwendung des Organismusbegriffes die «Gefahr des Naturalismus dieses Werkes der Vernunft heraufbeschworen» (ebenda, S. 4). So sehr diese Kritik, von Kant her gesehen, berechtigt ist, so übersieht sie doch das Positive der Schleiermacherschen Begrifflichkeit, das in der Erfassung der soziologischen Struktur des Staates liegt, die bei Kant noch nicht gesehen ist (vgl. G. Holstein, Staatsphilosophie, S. 115, 117, 204).

der zunehmenden Beherrschung der Natur durch die Vernunft besteht. Der einzelne ist auch im Staat nur Organ in diesem Prozeß. Die bürgerliche Gemeinschaft ist auf dem in allem identischen «Grundbewußtsein» aufgebaut, daß die menschliche Intelligenz «tüchtig ist zur Beherrschung der Natur» (639). Schließlich tritt auch dieser Geistorganismus in einer Organisation in Erscheinung. Diese strenge Organisation ist sogar noch viel mehr im Wesen des Staates als der Kirche verwurzelt, denn der Staat schafft ja als Naturbeherrscher die irdischen Formen, deren sich die Kirche bedient. Da die Funktion des Staates schon im ersten Teil der Arbeit beschrieben worden ist ⁶⁵, kann hier sogleich zu der Frage nach dem Verhältnis der beiden Organismen Kirche und Staat übergegangen werden. Ihre Analogie und ihre Differenz ist in der Funktion des *Geistes* begründet, der sich als *pneuma* oder als *nous* in ihnen individualisiert, so daß sie als jeweilige Individuation des Geistes, das heißt als Geist- und Gemeinschaftsorganismus einander entsprechen. So wie *nous* und *pneuma* gegenübergestellt werden, so auch die «beiden Sphären» des Geistes (513, 584, 591 f.), die «beiden Reiche» (668, vgl. 685), «das kirchliche und das bürgerliche System des ... Handelns» (99), die «christliche» und die «bürgerliche Gemeinschaft» (326, 328, 569, 620).

Man verdeutlicht sich die Relation der beiden Bereiche am besten an der *Familie* als der einzigen Gemeinschaft, die beiden Sphären angehört, die sowohl Organ des Staates wie der Kirche ist, die die charakteristischen Merkmale beider Organismen trägt und die mit ihrer Existenz die innere notwendige Beziehung zwischen beiden Sphären offenbart.

Die Tatsache der «Mittlerstellung» der Familie, auf die schon oben hingewiesen wurde, zeigte sich in der Analyse der C. S. darin, daß die Familie beim reinigenden Handeln in der äußeren Sphäre ⁶⁶ und beim verbreitenden Handeln in der inneren Sphäre ⁶⁷ betrachtet wurde, wobei im ersten Abschnitt darauf hingewiesen wurde, daß sie auch Organ der Kirche sei, und im zweiten, daß sie auch der Fortpflanzung der bürgerlichen Gesellschaft diene.

⁶⁵ s. o., S. 22 ff., 31 ff., 39 ff.

⁶⁶ s. o., S. 22 f.

⁶⁷ s. o., S. 26 ff.

Holstein hat mit Recht hervorgehoben⁶⁸, daß die Familie für Schleiermacher «eine Art sittliche Urtatsache» sei und daß sie «in sich die Keime aller vier Sphären» der philosophischen Ethik enthalte. Ebenso trägt sie die Keime der beiden Sphären der C. S. in sich. Die Familie ist «die ursprüngliche Gemeinschaft» (482) und als solche «früher als die Kirche» (525). Damit steht sie in Parallele zum Staat als einer von der Kirche «vorgefundenen Größe» (475), deshalb kann sie auch ihre «Unabhängigkeit» von der Kirche bewahren (337).

Die Familie ist als natürlich-sittliche Organisation (398) die ursprünglichste «Schöpfungsordnung», besser noch «Vorfindlichkeitsordnung»⁶⁹. Das bedeutet, daß ihr ein «Übergewicht» über das Individuum zukommt, daß sie in höherem Maß als der einzelne Mensch zum Organ der Wirksamkeit des *nous* und des *pneuma*, zum Organ des einen sittlichen Prozesses bestimmt ist. Die Familie steht in unmittelbarer Beziehung zu Staat und Kirche als der einzelne, sie ist als die *Substanz* des Staates und der Kirche zu verstehen. Die Familien sind die Individuen, aus denen sich Kirche und Staat zusammensetzen; deshalb kann Schleiermacher auch die Familie als «Person» bezeichnen (490), «die Familie (ist) selbst wieder ein Einzelwesen» (Beilage A, § 72, Anmerkung).

In der Funktion der Familie zeichnet sich schon die doppelte Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche ab. Zunächst einmal werden in ihr der staatliche und der kirchliche Bereich getrennt. Sie ist Organ der Kirche und «ebenso wesentlich» Organ des Staates (235, 326, 416), sie hat Teil am Talent- und am Gesinnungsbildungsprozeß.

Und doch kann es nicht bei dieser einfachen Gegenüberstellung bleiben, da die beiden Bereiche des *nous* und des *pneuma* in innerer Beziehung zueinander stehen. Wenn die menschliche Vernunft zur Bewältigung der Natur auch in der Familie herrschen muß, so ist doch ihre letzte Bestimmung nur, Organ des göttlichen Geistes zu sein. Umgekehrt ist der göttliche Geist ein lebendiges Prinzip, das nach Gestaltwerdung drängt. So geht er «auch in das Hauswesen ein», um dieses «auf eigentümliche Weise (zu) modifizieren» (337). Die Familie

⁶⁸ Die Staatsphilosophie Schleiermachers (1922), S. 70.

⁶⁹ Vgl. oben, S. 45; der Begriff der «Schöpfungsordnung» als eine dem sittlichen Leben immanente Gesetzmäßigkeit ist nicht zufällig der Schleiermacherschen Theologie mehr adäquat als der biblische Begriff der Schöpfung!

wird, wie der Staat, trotz ihrer Unabhängigkeit, als «sittliche Urtatsache», als vorgefundene Größe, zum Objekt kirchlichen Handelns und schließlich sogar zum Subjekt, als die vollkommene Organisation der christlichen Kirche nur aus christlichen Familien besteht (397) ⁷⁰. Diese Konzeption ist für Schleiermacher um so naheliegender, als er sich das ganze Menschengeschlecht «als von einem menschlichen Hauswesen abstammend, als eine große Familie» vorstellt (482) ⁷¹. Damit ist die Existenz der Kirche – als Organismus von Familien! – bezeichnenderweise von einer natürlichen Weltansicht her begründet. Die Familie als «ursprüngliche Gemeinschaft» und die «Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes» werden zu den beiden Grenzpunkten des ganzen sittlich-christlichen Prozesses (482).

Die Familie ist das *soziologische* Urbild der Kirche, so wie Christus das *geistige* Urbild darstellt. Deshalb kann es «keine Familie geben, in der nicht etwas Kirche wäre» (Beilage A, § 73). Aber wie die Familie in ihrem urbildlichen Charakter auf die Einheit der Menschheit als letztes Ziel des kirchlichen Prozesses hinweist, so gibt sie in ihrer Erscheinung doch zu erkennen, daß die Menschheit jetzt in zwei Sphären existieren muß, in der nous- und der pneuma-Gemeinschaft.

Schleiermacher hat sich von Anfang an für die Trennung von Kirche und Staat eingesetzt. So heißt es schon in den «Reden»: «Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! – das bleibt mein Catonischer Ratsspruch bis ans Ende!» ⁷².

Schleiermacher sieht in der Verbindung von Staat und Kirche nicht nur eine Gefahr für das kirchliche Leben ⁷³, sie scheint ihm dem evangelischen Prinzip zu widersprechen. Noch in den Anmerkungen zu den «Reden» von 1821 kann er behaupten, daß die völlige Trennung von Staat und Kirche «eine der wesentlichsten Tendenzen des Christentums» sei ⁷⁴. So wird die Trennung der beiden Reiche auch in der C. S. einfach als «Grundsatz» der evangelischen Kirche angesehen (472, 470). Das Christentum «trennt ... seiner innersten Natur gemäß das weltliche Reich und das geistliche» (668), die «beiden Gebiete ... müssen» geschieden sein (644). Die Gefahr der Vermi-

⁷⁰ Vgl. 368, 388, 400 f., KD⁸, § 277.

⁷¹ Vgl. Beil. B, das verbr. Handeln, § 43, Anmerkung.

⁷² Reden, 1. Auflage, S. 224.

⁷³ S. W. I, 13, S. 671.

⁷⁴ S. W. I, 1, S. 170 f.

schung, von religiösem und geselligem Handeln, wie sie schon in den urchristlichen Agapen in Erscheinung tritt (668, 634), ist unbedingt zu bannen ⁷⁵.

Diese Trennung der beiden Sphären beruht nicht darauf, daß Staat und Kirche je durch verschiedene Prinzipien konstituiert sind – darin ist gerade ihre Relation begründet! –, sondern darauf, daß wir es bei dem Staat mit einer «göttlichen Institution» (267 f.) zu tun haben, ja sogar mit einer «christlich gewordenen Obrigkeit» (267, 479), mit einem «christlichen Staat» (490, vgl. 327).

Wenn es schon zur Zeit der heidnischen Obrigkeiten zu den «christlichen Prinzipien» gehörte, den «bürgerlichen Zustand» anzuerkennen (455), so kann man jetzt erst recht die «gemeinschaftliche Ordnung» (483) dem Staat überlassen. «Der Christ im Staat» hat sich ebenso nach dessen «regierenden Prinzip» zu richten, wie der «Bürger in der Kirche» nach dem Prinzip der Kirche (335). Die Konsequenzen dessen wurden schon in der Frage der Kriegsdienstverweigerung deutlich ⁷⁶, da die Lehre vom christlichen Staat zu der Alternative führte: Beteiligung am Krieg, den der Staat führt, oder Austritt aus dem Staatsverband. Jede andere Anschauung wurde als «separatistisch» verworfen (264, 282).

Die Trennung in einen christlichen Staat und eine christliche Kirche bedeutet dennoch für Schleiermacher keine Resignation der Kirche vor dem Politischen. Die Kirche muß vom Staat ein Maximum der Naturbeherrschung *fordern* (335); denn der menschliche Geist, der sich im Organismus des Staates über die Natur erhebt, soll ja zum Organ des göttlichen Geistes werden (334), die Gesinnungsbildung der Kirche kann sich nur auf die Talentbildung des Staates gründen (327); die Kirche muß also «das natürliche Verhältnis so viel als möglich zu erhalten oder wiederherzustellen» suchen (567), deshalb kann letztlich der Unterschied zwischen beiden «nur ein relativer» sein (327). Schleiermacher kann Begriffe, wie «antipolitisch» und «unchristlich» sogar in einem Atemzug nennen (334) ⁷⁷. Die Kirche hat wohl den «bürgerlichen Zustand» nicht zu ordnen, und der Staat darf sich

⁷⁵ Auch nach der Gll. ist das «bürgerliche Regiment... dem Reich Christi fremd» (§ 105, 2).

⁷⁶ s. o., S. 24.

⁷⁷ In der Reformation – etwa in den Bauernkriegen – sieht er ein «christliches politisches Bewußtsein» sich entwickeln (269 f.).

nicht in Dinge mischen, die zur «Tradition» der Kirche gehören – wie etwa die Bildung der theologischen Fakultäten (470) –, und doch sind die Funktionen von Staat und Kirche aufeinander ausgerichtet. Was bedeutet der Staat für das Leben der Kirche?

Die Kirche als «äußere Existenz» ist von der staatlichen Gesetzgebung abhängig (569), als «Landeskirche» ist sie der bürgerlichen Gemeinschaft in gewisser Hinsicht «untergeordnet» (ebenda) ⁷⁸. Schleiermacher kann dabei den schon sehr nach Hegel hin tendierenden Satz wagen, daß «das Nationale ... immer das an und für sich unverwerfliche» sei (677); das entspricht durchaus seiner wiederholten Betonung des zeitlichen «prae» des Staates vor der Kirche. Der Staat hat als Produkt eines Entwicklungsprozesses schon an sich Legitimität.

Am deutlichsten zeigt sich die Abhängigkeit der Kirche vom Staat im Vollzug der *Mission* ⁷⁹, die nur von «Grenzkirchen» oder von Gemeinden in Staaten, die Kolonien haben, ausgehen soll. So ist die Kirche *äußerlich* für Schleiermacher an die Struktur des Staates gebunden, trotz seines energischen Kampfes für die Trennung der beiden Bereiche. Aber auch die metaphysische – in dem einen Geistbegriff begründete – Analogie in den beiden Sphären ist so groß, daß Schleiermacher nur von einer solchen Trennung der beiden Reiche sprechen kann, daß sie «als geschieden wieder zusammengefaßt (werden) ... und eines das andere bedingt» (685, vgl. 328, Beilage B, verbr. H. § 13).

Die Kirche geht aber auch nicht einfach im Staat auf. Nach einer Randbemerkung aus dem Jahre 1832 zur philosophischen Ethik ⁸⁰ ist «die Kirche im Staat, aber als ein darüber Hinausgehendes»!

Der nous-Organismus des Staates wird theologisch erst bedeutsam, wenn er zum «Organ» des pneuma wird, wenn er die Voraussetzung für die Kirchwerdung der Menschheit bildet. Aber nicht nur als pneuma-Organismus ist die Kirche dem Staat als Funktion des menschlichen Geistes überlegen. Auch ihre soziologischen Strukturen sind

⁷⁸ In der «Kurzen Darstellung» (KD², § 325) und in der «Praktischen Theologie» (S. W. I, 13, S. 668 ff.) taucht der ökonomische Aspekt der «kraftlosen Unabhängigkeit» der Kirche von dem Staat auf, der für Schleiermacher ebenso wenig erstrebenswert ist wie die «angesehene Dienstbarkeit» der Kirche gegenüber dem Staat.

⁷⁹ s. o., S. 28 f.

⁸⁰ Braun II, S. 484.

verschieden. Während der Staat ganz auf dem Verhältnis von Obrigkeit und Untertan ruht⁸¹, hat die Kirche dafür keinen Raum, da sie auf dem Prinzip der Gleichheit aller beruht (271, 482), so wie sie auch die «nationale Differenz» relativiert (450)⁸².

Somit ist die Kirche in ihrer metaphysisch-geistigen und soziologischen Struktur als «über den Staat hinausgehend» gekennzeichnet. Deshalb kann sie auch im Staat eine begrenzende Funktion ausüben gegenüber allem, was der Verbreitung des Reiches Gottes hinderlich ist (242, 462).

Es mag aufschlußreich sein, in diesem Zusammenhang auf eine gewisse *formale* Übereinstimmung betreffs einiger Begrifflichkeiten in der politischen Ethik bei Schleiermacher und Karl Barth hinzuweisen.

Am auffälligsten ist hier die Gegenüberstellung von christlicher und bürgerlicher Gemeinschaft, die sich öfters in der C. S. findet (326, 328, 569, 620)⁸³. Diese Gegenüberstellung drückt eine Bezogenheit von Staat und Kirche aus (vgl. besonders 326 ff.), und auch Barth kommt es ja auf die «positive Beziehung und Verbindung» von Christengemeinde und Bürgergemeinde an⁸⁴.

Noch deutlicher hebt Schleiermacher den inneren Bezug der beiden Bereiche hervor, indem er von den «beiden Sphären» spricht, der inneren und der äußeren (584, 513)⁸⁵. Seine ganze theologische Ethik ist ja auf dieser Zweiteilung aufgebaut.

Der Begriff der zwei «Sphären» ist zwar bei Karl Barth seltener, obwohl er auch etwa von einer Sphäre der Rechtfertigung und einer (sekundär-christologischen) Sphäre des Rechts sprechen kann⁸⁶, dagegen verwendet er häufiger den Ausdruck des inneren und des äußeren «Kreises» für die Bezeichnung des Verhältnisses von Kirche und Staat⁸⁷; gelegentlich kann auch wiederum Schleiermacher von einem «zwiefachen Kreis» sprechen (327 f.).

Aber während Schleiermacher die innere Bezogenheit von Kirche und Staat im menschlichen Geist begründet sieht – der «menschliche

⁸¹ s. o., S. 23.

⁸² s. o., S. 33.

⁸³ Vgl. S. W. II, 2, S. 563.

⁸⁴ Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), S. 3.

⁸⁵ Vgl. 591 f., Beil. B, verbr. H., § 6b.

⁸⁶ Rechtfertigung und Recht, S. 20 f.

⁸⁷ Christengemeinde und Bürgergemeinde, S. 8, 10, 11, 20, 36.

Geist» als das Agens «ist das gemeinschaftliche in Staat und Kirche» (334)! –, ist für Karl Barth die «positive Beziehung» durch die Herrschaft Jesu Christi als dem «Herrn der Kirche» und dem «Herrn der Welt» gegeben⁸⁸. Von da aus kann es keine organische Verbindung zweier verschieden abgestufter Geistorganismen mehr geben, die sich gegenseitig anziehen und bedingen, sondern nur die Einheit beider Sphären unter dem einen Herrn, der beider «Ursprung» und «Zentrum» ist⁸⁹. In dem Reich Gottes wird gerade die äußere «relative» Sphäre in das «innere», in das «absolute» hineingenommen⁹⁰. Auf der anderen Seite bedeutet aber für Karl Barth die Verbindung der beiden Sphären eine ganz andere politische Verantwortung der Christengemeinde, als das bei Schleiermacher möglich war. Wenn Schleiermacher vom Staat her argumentierte, so konnte hinsichtlich der Entwicklung vom *nous* zum *pneuma* von der Einheit beider Bereiche die Rede sein. Stand aber die Funktion der Kirche im Staat zur Debatte, so war nur von einer Begrenzung des staatlichen Handelns durch die Kirche die Rede, im übrigen berief er sich – angesichts des christlichen Staates als «göttlicher Institution» – auf die Zwei-Reiche-Lehre. So blieb es, von der Christengemeinde aus gesehen, letztlich doch bei einem «Sich fügen ins Politische» (569), und die «politische Mitverantwortung» der Christengemeinde erübrigte sich durch die Existenz der «christlichen Obrigkeit»⁹¹.

Deutlich spiegelt sich in der Beziehung von Staat und Kirche bei Schleiermacher das Verhältnis von Philosophie und Theologie wider, so wie er es gesehen hat:

Auch die Philosophie ist als Wissenschaft von der Funktion des *nous* in der Geschichte die innere Voraussetzung für die Theologie als Wissenschaft von der Wirksamkeit des *pneuma*⁹². Wenn «Gott selbst die Vernunft» ist (314), dann *muß* die Vernunftwissenschaft ebenso die Grundlage der Theologie sein, wie das Handeln des Staates

⁸⁸ Ebenda, S. 11.

⁸⁹ Ebenda, S. 9.

⁹⁰ Ebenda, S. 19.

⁹¹ Es ist ein interessantes Argument Schleiermachers für die «Unchristlichkeit des Alten Testaments», daß hier «mit dem religiösen das politische unzertrennlich verknüpft» sei (Beil. C VII, S. 166).

⁹² Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Schleiermacher mit Lehrsätzen aus der *Philosophie* die Glaubenslehre beginnt und seine dogmatischen Hauptbegriffe des Gottesbewußtseins und der *Kirche* von da ableitete.

als Organismus des nous – und so als das «an und für sich unverwerfliche»! (677) – die Voraussetzung für das kirchliche Handeln bildet. Es ist offensichtlich, wie nahe man mit dieser Interpretation an Hegel herankommt, an seine Auffassung von der Geschichte als der Selbstentfaltung des *einen* Geistes und von der zentralen Rolle des Staates in dieser Geschichte. In der Tat scheint die innere Beziehung Schleiermachers zu Hegel in der C. S. besonders deutlich zu werden.

Die Ellipse mit den beiden Brennpunkten – dem nous und dem pneuma ⁹³ –, mit der Schleiermacher selbst sein Weltbild verglichen hat ⁹⁴, hat unbedingt die Tendenz, zu einem Kreis zu werden, der nur noch den *einen* Mittelpunkt hat: den *Geist* schlechthin.

Man kann lediglich konstatieren, daß dies nicht geschehen ist, daß Schleiermacher immer noch an der Spaltung des einen Geistes in nous *und* pneuma festgehalten hat, die sich in der Glaubenslehre als die christologische und in der C. S. als die ekklesiologische «Störung» ⁹⁵ zu erkennen gibt.

Schleiermacher ist deshalb auch noch nicht den Weg Richard Rothes gegangen. Indem er als letztes Ziel des sittlichen Prozesses die Kirchwerdung der ganzen Menschheit ansieht und nicht die Auflösung der Kirche in den Staat, könnte man meinen, er hätte sogar die entgegengesetzte Richtung eingeschlagen. Wenn man aber bedenkt, daß das Ziel des Kirchwerdungsprozesses für die C. S. doch nur die letzte Vollendung des Organismus des menschlichen Geistes bedeutet, dann ist der Unterschied zwischen Schleiermacher und Rothe gar nicht mehr allzu groß.

⁹³ In der Sprache der C. S. ausgedrückt!

⁹⁴ So im Brief an Jacobi über das Verhältnis von Dogmatik und Philosophie (Briefe II, S. 343).

⁹⁵ K. Barth, Prot. Theologie, S. 385.

B. Das Wesen der Kirche als Individuation des Geistes

1. Das Wesen der Partialkirche im allgemeinen

In der bisherigen Analyse ist die Kirche in ihrer Funktion als «innere Sphäre» betrachtet worden, das heißt, sofern sie in Relation oder auch im Gegensatz zur «Welt» existiert. Damit war die Kirche in ihrer *Einheit* in den Blickpunkt getreten. Das Leben der Kirche wurde als Lebensprozeß verstanden, der durch das *eine* göttliche Prinzip konstituiert ist, als die *eine* Sphäre, die allem «unchristlichen und außerchristlichen» gegenübersteht (404).

Aber die Kirche kann in ihrer Einheit nicht sichtbar werden, als solche bleibt sie ein Gegenstand des Glaubens. Damit erhebt sich die Frage: In welcher Form kann die christliche Kirche in der Welt in Erscheinung treten, wie kann sie «Kirche in der Erscheinung» (140) werden?

Das geschieht, indem der ewige Geist sich im individuellen menschlichen Sein manifestiert, indem sich das göttliche Prinzip in die Individualität des Menschen «hineinbildet» (135). So gestaltet sich ein durch die menschliche Natur bedingter *sichtbarer* Geistorganismus, eine «Individuation» des göttlichen Geistes (579, vgl. 137). Diese Individuationen können nicht «gemacht» werden, sondern sie «entstehen» einfach (576), sie sind «notwendige geschichtliche Resultate» (426), die aus dem Walten des Geistes in der Welt hervorgehen⁹⁶. Diese Wirksamkeit des göttlichen Prinzips wird in bestimmten Gemeinschaftsorganismen *sichtbar*, die Schleiermacher als *Partialkirchen* bezeichnet. Dieser Ausdruck hat zunächst einen einschränkenden Sinn; die Partialkirche ist nur mittelbar wahre Geistkirche, da in ihr das Wirken des *einen* Geistes nur in individueller und nicht in allgemeingültiger Gestalt in Erscheinung tritt, da sie nur unvollkom-

⁹⁶ Die Spaltung der einen Kirche in sichtbare Einzelkirchen geschieht «nach der Analogie» eines «Naturgesetzes» (197).

men und in vergänglicher Gestalt die eine ewige Kirche repräsentiert.

Partialkirche bedeutet aber positiv, daß diese Individuation des göttlichen Prinzips wirklich *teil* hat an dem Gesamtorganismus des Geistes, daß sie ein *Organ* der einen Kirche ist; denn alle Partialkirchen bilden zusammen «die Einheit der ganzen Kirche» (405), sofern sie aus der «ursprünglichen Einheit» der Kirche (403) hervorgegangen sind. Die letzte Bestimmung der zeitlichen Partialkirchen kann deshalb nicht ihre Auflösung sein; sie werden wiederum in die Einheit der Geistkirche aufgehoben werden ⁹⁷.

Insofern sie wirklich *Teil*kirche ist, trägt die Partialkirche trotz ihrer individuellen Begrenzung die Berechtigung in sich, als christliche Kirche aufzutreten. Indessen verliert sie in dem Moment ihren Anspruch auf Christlichkeit, da sie ihre Unterordnung unter die Gesamtkirche aufgibt, da sie – die Schranken ihrer Individualität verkennend – selbst ewige Kirche sein will ⁹⁸.

So wie das Einzelindividuum nur als «Durchgangspunkt» im Handeln der Kirche angesehen werden kann (322, 446, 448, 475), so ist auch die auf dem «individualisierenden Prinzip» beruhende Partialkirche nur Übergangsstufe zur Einheit der ganzen Gemeinde. Und wie die Selbstisolierung des einzelnen Christen als «unsittlich» zu bewerten ist (173, 187), so gilt auch ein übertriebener Kofessionalismus, eine Verabsolutierung der Partialkirche, als «geistlicher Hochmut» (574).

Das geschieht bei den *Sekten*, die an die Ewigkeit ihrer «Kirche» glauben (412), die verkennen, daß die Existenz der Partialkirche einen notwendigen Kompromiß der einen Geistkirche mit der Welt bedeutet.

Der Normalfall der Sektiererei ist für Schleiermacher diese Verabsolutierung bestimmter individueller Formen der Darstellung des Geistes. Aber auch die Verkennung der Notwendigkeit der individuel-

⁹⁷ Schleiermacher behandelt deshalb die Eschatologie in der Glaubenslehre unter dem Gesichtspunkt der «Vollendung der Kirche» (Gll., §§ 157 ff.), da alles Welthafte in die Kirche «verschlungen» (§ 157, 1) und so keine Materie für die Individualisation des einen Kirchenprinzips mehr vorhanden ist. Die vielen vergänglichen welthaften Partialkirchen (vgl. 573) werden in die eine ewige Kirche des Geistes eingehen (415, 576).

⁹⁸ Dem entspricht auch das «zwiefache Interesse», das von jedem einzelnen Christen für die Partialkirche *und* die Gesamtkirche gefordert wird (vgl. oben, S. 36 f.).

len Gestaltung gehört für Schleiermacher zum Sektenwesen. Er hat dabei vor allem die *Quäker* im Auge, diejenige Sekte, gegen die er sich am häufigsten abgegrenzt hat, weil sie «in allem Äußeren so schattenartig und fast zufällig» erscheinen⁹⁹, bei denen «alles Gemeinsame» (549) und «zuletzt auch das Wort selbst als zufällig angesehen wird» (675)¹⁰⁰. Sie nehmen die «äußere Existenz» der Kirche nicht ernst genug, weshalb sie nicht als wahre «Individuation», als echte «Partialkirche» angesehen werden können. Aber nur zwischen wirklichen *Teil*kirchen kann eine Gemeinschaft entstehen, in der sich die Einheit der ganzen Kirche abbildet.

Für Schleiermacher löst sich also die Frage der Kirchengemeinschaft merkwürdig einfach: Die Konfessionen sind ja Individuationen des einen Geistes, die sich gegenseitig zu der einen Kirche ergänzen. Die Aufgabe der einzelnen Kirchen untereinander besteht nur darin, «mit allen Christen in Gemeinschaft zu treten» (427) und mit jeder neuen Partialkirche «in irgendeiner Verbindung stehen zu wollen» (419). Unter *Oekumene* versteht Schleiermacher also so etwas wie «kirchliche Gastfreundschaft»¹⁰¹.

Von mehr als einer friedlichen Koexistenz ist hier kaum die Rede¹⁰², denn jede Partialkirche besitzt durch ihre geschichtliche Entwicklung eine Legitimität in sich. Ihre einzige Beschränkung besteht darin, daß sie nur Individuation und nicht reine Darstellung des Geistes ist. Deshalb ist ein gegenseitiger Austausch der einzelnen Partialkirchen über die rechte Darstellung des Geistes nicht erforderlich, sondern nur die Aneinanderfügung aller Teilkirchen zu einem Ganzen.

Damit ist aber die Frage nach dem Wesen der Partialkirche als einer *individuellen* Größe noch nicht beantwortet. Die einzelnen Gliedkirchen sind wohl alle Organe eines Organismus; aber worin liegt das je Individuelle ihrer Gestaltung begründet? das heißt konkret: Welches ist das Wesen der evangelischen oder der katholischen

⁹⁹ Gll., § 136, 4.

¹⁰⁰ Sicherlich hat Schleiermacher deshalb so häufig gegen die Quäker polemisiert (vgl. auch 282, 543), weil er in ihren Versammlungen sein romantisches Jugendideal von der freien religiösen Geselligkeit, wie er es in den «Reden» zum Ausdruck gebracht hatte, zum Teil wiedererkannte, eine Anschauung, die er später stark revidiert hat; vgl. dazu die Anmerkungen zur 4. Rede von 1821 (S. W. I, 1).

¹⁰¹ Gll., § 151, 1.

¹⁰² Schleiermacher kann das auch mit dem Begriff der «friedlichen Verbindung» umschreiben (S. W. I, 1, S. 367).

Kirche? Die Ausführungen Schleiermachers zu diesem Problem sind über die ganze C. S. verstreut. Sie sollen hier im Zusammenhang kurz dargestellt werden.

2. *Das Wesen des protestantischen und des katholischen Kirchenbegriffs*

Die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, die in der C. S. an den verschiedensten Stellen immer wieder aufgenommen wird, ist deshalb so aufschlußreich für die Schleiermachersche Ekklesiologie, weil für Schleiermacher der Kirchenbegriff – und nicht etwa die Rechtfertigungslehre – den Ausgangspunkt für die Unterscheidung des katholischen vom protestantischen Wesen bildet.

Das kommt in der C. S. deutlicher zum Ausdruck als in der Glaubenslehre, deren Definition des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus schon zu häufigem Mißverständnis Anlaß gegeben hat. Gemeint ist der § 24, da die These aufgestellt ist, der Protestantismus mache «das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christo», der Katholizismus aber mache «umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche». Lambinet hat mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Formel «durch eine mißverständliche vulgäre Auslegung belastet» sei, wonach «der Protestantismus in der Glaubensinnerlichkeit von ‚Christus‘, der Katholizismus in der Äußerlichkeit von ‚Kirche‘ seinen Schwerpunkt habe»¹⁰³. Demgegenüber betont Schleiermacher in der C. S. gerade die notwendige Kirchlichkeit des Protestantismus und bedauert, «daß bei uns die Idee der Kirche nicht genug hervorgetreten ist» (89). Nach der Anschauung der C. S. stehen sich in Protestantismus und Katholizismus zwei *Partialkirchen* gegenüber, die je «eine eigentümliche Gestaltung des christlichen Geistes» darstellen (64). Schleiermacher bestreitet damit, «daß in der evangelischen Kirche der christliche Geist sich in einer reineren Gestalt manifestiere» (64). Trotz der «Menge von Corruptionen des Christentums», die die katholische Kirche enthält, ist sie selbst nicht als «Corruption» anzusehen (407). Die Irrtümer der katholischen

¹⁰³ Ludwig Lambinet, *Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes* (1946), S. 74 f.

Kirche dürfen nicht mit dem «eigentümlichen Charakter» verwechselt werden (212) ¹⁰⁴.

Auch die katholische Kirche ist «eine Individualisation des allgemein christlichen» (408), sie ist «*keine Häresie*» (410)! Das ist die grundsätzliche Erkenntnis der Schleiermacherschen Kontroverstheologie. Für beide Kirchen ist das «Dogma vom heiligen Geist ... Gemeingut» (367), so wie auch beide Partialkirchen die Einheit der Kirche bekennen.

Dieses gemeinsame «Dogma von der Einheit der Kirche» (574) hat aber in den beiden Gliedkirchen sehr verschiedenen Inhalt; denn während für den Protestantismus die Einheit im Zusammenschluß aller Partialkirchen besteht, kennt der Katholizismus nur die Einheit der römischen Kirche, er läßt «keine andere Kirchengemeinschaft als besondere Individualisation des christlichen Prinzips» gelten (Beilage D, 65, S. 178). Für ihn kann keine Aufhebung des katholisch-protestantischen Gegensatzes in Frage kommen, sondern nur das «reine Absorbiertwerden der evangelischen Kirche durch die katholische» (412). Mit dem verschiedenen Verständnis der Einheit der Kirche ist eine Differenz zwischen den beiden Konfessionen aufgedeckt worden, die *nicht* als ein Wesensmerkmal der je individuellen Gestaltung der beiden Partialkirchen anzusehen ist. Denn indem die katholische Kirche sich als «absolut vollendet» betrachtet und keine «Perfektibilität» in sich anerkennt (122), handelt sie als *Partialkirche* häretisch. Nur die Kirche als Gesamtorganismus des Geistes ist vollkommen, während die Partialkirche «immer noch der Verbesserung fähig» (122) in einem «unendlichen ... Fortschreiten in Christo» (377) begriffen ist ¹⁰⁵. Indem der Katholizismus diese Unvollkommenheit der Kirche nicht anerkennt, tritt er aus dem Bereich der organischen Verbindung der Partialkirchen heraus und wird zur *Häresie*. Schleiermacher wider-

¹⁰⁴ Schleiermacher warnt davor, im Streit mit der katholischen Kirche nicht etwas zu «verwerfen, was an sich gar nicht verwerflich ist» (402).

¹⁰⁵ Die Partialkirche ist dem «allgemeinen Naturgesetz der oszillierenden Bewegung wie alles andere unterworfen, ohne jedoch jemals das Vertrauen auf immerwährendes Fortschreiten im allgemeinen aufzugeben» (140). «Jede geschichtliche Betrachtung» lehrt Schleiermacher schon das «Fortschreiten des christlichen Handelns» (69). «Überall ist alles nur im Werden» (477); ja, schon die «Vernunft» (anerkennt) das christliche Entwicklungsprinzip» (Beil. C VI, S. 165), so daß Schleiermacher die «beständige Fortschreitung» sogar postulieren kann (374). Vgl. 375, 518, 73, 320; Beil. A, § 38, 2; Gll. § 155, 2; 159, 1.

spricht hier selbst seinem Grundprinzip von der Gleichwertigkeit beider Kirchen; denn diese Lehre von der Einheit der römischen Kirche, die doch eine Grundlehre des Katholizismus darstellt, muß als «Corruption»¹⁰⁶ angesehen werden. Die Frage bleibt noch offen, welches das Spezifische der katholischen Kirche als echter Partialkirche sei.

Die gleiche Schwierigkeit, eine Grundlehre der Gesamtkirche in beiden Partialkirchen aufzeigen zu können, ergibt sich bei der Frage nach der *Gleichheit* aller Christen. Wenn es nur *einen* Geist in allen Gläubigen und nur *ein* Urbild der vollkommenen Herrschaft dieses Geistes im menschlichen Leben gibt, so ist eine absolute Ungleichheit zwischen den Gliedern der Kirche nicht zu rechtfertigen (518). Aber Schleiermacher muß hier gleich hinzufügen, daß «diese Konstruktion der christlichen Kirche *auch schon* die eigentümlich protestantische» sei (519). Aus der Anschauung der Identität des Geistes in allen Gläubigen ist die katholische Theorie abzulehnen, nach der der «reine Geist der Kirche» nur durch den Klerus repräsentiert werde (106). Auch diese Lehre wird als häretisch angesehen. Um so beachtenswerter ist es, daß Schleiermacher in diesem «Irrtum» die «*eigentliche Doktrin* der katholischen Kirche» erkennt (123). Hier gehen also wiederum vom Aspekt der Partialkirche Irrlehre und Wesensmerkmal widerspruchsvoll ineinander über.

Daß die Auffassung von der immer mehr sich reduzierenden Ungleichheit der Glieder der Kirche «*nur* die evangelische» ist (432), bringt zum Ausdruck, daß die katholische Anschauung vom Klerus als «einer Subsistenz für sich» (125) nicht christliche Lehre ist. Nur weil die katholische Kirche die Priester auch an der Rezeptivität und die Laien auch an der Spontaneität teilhaben läßt, kann noch von einer «Verwandtschaft» der katholischen und der evangelischen Kirche gesprochen werden (521), und nur «insofern ... die katholische Kirche die Ungleichheit – (wenn auch irrtümlicherweise!) – auf Christum zurückführt ... bleibt (sie) eine christliche Kirche» (520 f.). Trotzdem ist das besondere Priestertum in der katholischen Kirche der ursprünglichen «Konstruktion der Kirche» – an die der Protestantismus anknüpft – fremd. Der Katholizismus nähert sich damit den alten Priesterreligionen (524).

¹⁰⁶ s. o., S. 77.

Die Beschränkung des allgemeinen Kirchenbegriffs auf die protestantische Ekklesiologie (519, 432, 72) und auf der anderen Seite der nur mühsam aufrecht erhaltene Charakter der Christlichkeit der katholischen Kirche widerlegen also geradezu die Anschauung von den Partialkirchen als den Organen des einen Geistorganismus. Das Problem des Verhältnisses der einzelnen christlichen Konfessionen läßt sich einfach nicht vom Individuationsprinzip her lösen. Es scheint, als ob Schleiermacher die Dialektik von Kirche und Unkirche, in der jede Gemeinde existiert, in das quantitative Verhältnis von Teilkirche und Gesamtkirche umgewandelt hat. Die einzelne Partialkirche ist noch gar nicht wahre Kirche, ihr fehlt die Relevanz der Gesamtkirche als eines vollkommenen Geistorganismus, so wie auch das einzelne fromme Individuum nur als Glied des Ganzen theologische Bedeutung hat.

Es ist charakteristisch, daß in der bisherigen Darstellung die Frage nach der je individuellen Eigenart der beiden Kirchen als echter Partialkirchen noch keine Antwort gefunden hat. Schleiermacher vermag auch gar nicht, eine Antwort darauf zu geben, weil er nur Allgemeingültiges und nicht Individuelles aus seinen Prinzipien ableiten und in Begriffe auflösen kann (572, 576). So ist es ihm auch unmöglich, den katholisch-protestantischen Gegensatz «in einer bestimmten Formel» auszudrücken¹⁰⁷. Das Individuelle ist, wie in jeder Persönlichkeit, so auch in den Partialkirchen ein endlich-vergängliches Element der Natur.

Die Relation von individueller Persönlichkeit und Individualkirche kommt bei der *Konversion* am deutlichsten zum Ausdruck¹⁰⁸, da der einzelne Christ sich in die Kirche begibt, die seiner persönlichen Eigenart entspricht¹⁰⁹.

Was für Andeutungen lassen sich überhaupt finden über das Wesen der katholischen und der protestantischen Kirche als echter Partialkirchen?

¹⁰⁷ Wie notwendig es auch wäre, «eine Formel zu haben, die uns das protestantische von dem katholischen sondert» (588), angesichts der großen Gefahr des Separatismus in der evangelischen Kirche.

¹⁰⁸ Vgl. oben, S. 30.

¹⁰⁹ Die individuelle Veranlagung ist der einzig legitime Grund für die Konversion. Das gilt im Gegensatz zu allem Streben nach Sicherheit, wie sie etwa die Autorität der katholischen Kirche gewährt; denn das Papsttum gehört nicht zum

Der Grund zur Spaltung der einen Kirche beruht auf der «Individualisierung der menschlichen Natur» (137); das hieße streng genommen, daß es eigentlich so viele Partialkirchen geben müsse, wie christliche Individuen existieren. Aber wenn Schleiermacher vom Individuum spricht, dann hat er nicht nur einzelne Persönlichkeiten im Auge, sondern auch eine Verbindung von Einzelindividuen, die ein besonders individuelles Gepräge hat, also etwa das Individuum eines Volkes. Tatsächlich ist nach Schleiermacher die «Differenz der Völker» (544) für die Verschiedenheit der Partialkirchen konstitutiv. Ein Volk besitzt wiederum durch eine bestimmte *Rasse* seine Individualität. So ist die Reformation die allen «*germanischen* Völkern eigentlich angemessene Form des Christentums», während der Katholizismus mehr den «*romanischen* Völkern» adäquat ist (139).

In dem Zusammenhang, in dem diese Sätze stehen, scheint es sich nur um eine religionsgeschichtliche Spekulation über die Gestaltungen der Individualkirchen zu handeln. Aber es ist nicht zu vergessen, daß das Phänomen der Rasse oder des Volkes das einzige Spezifikum der beiden Konfessionen als wahrer Partialkirchen ist, das Schleiermacher zu nennen weiß. Alles, was sonst noch über das Besondere der beiden Partialkirchen zu sagen ist, läßt sich aus dieser Grunddifferenz entwickeln. Es ist vor allem an die Verschiedenheit des evangelischen Wort- und des katholischen Sakramentsgottesdienstes zu denken. Während letzterer sich überwiegend der sinnlichen Darstellungsmittel bedient und eine «sinnliche Pracht» (538) erkennen läßt – was mehr dem romanischen Wesen entspricht –, tritt im evangelischen Gottesdienst die Sprache als «unmittelbarer Ausdruck des geistigen» (539) absolut in den Vordergrund – die reine Geistigkeit soll in dem germanischen Wesen liegen!

Aber diese Unterscheidung entspricht auch schon nicht mehr der Konstruktion Schleiermachers von den gleichwertigen Individualisationen des einen göttlichen Prinzips; denn *nur* der protestantische

Wesen des Katholizismus als einer echten Partialkirche (S. W. I, 1, S. 454). Ein solches Verlangen nach Autorität kann nur als «Wahn» (436) bezeichnet werden.

Es läßt sich hier eine merkwürdige Analogie der Schleiermacherschen Auffassung zu dem Tenor des jüngst erschienenen Buches über die Konversion Fr. Hurters erkennen, in dem der Verfasser zeigen will, wie Hurter schon lange vor seiner Konversion in seiner Individualität «katholisch» gewesen sei, wobei Vogelsanger allerdings mit Recht die Autoritätsgläubigkeit zum eigentlichen Wesen des Katholischen zählt (Peter Vogelsanger, *Weg nach Rom*, Zürich 1954).

Gottesdienst ist wirklich «christlicher Gottesdienst» (538), insofern in ihm die Darstellung des Geistes einen Gegensatz zum Gottesdienst des Juden- und Heidentums bildet, während sich der Meßgottesdienst – ganz abgesehen davon, daß er «nur eine Funktion des Priesters» bedeutet (598) – mit seiner «sinnlichen Darstellung» dem Jüdischen und Heidnischen nähert (538) und sich damit an der Grenze des Christlichen befindet.

Wenn man die beiden letzten Gedanken verbindet, daß der Protestantismus der germanischen Rasse entspreche und die protestantische Form des Christentums die eigentlich christliche sei, so kann man sich die – von Schleiermacher nicht vollzogene – Folgerung nicht ersparen, daß die germanische Rasse in besonderer Weise für das Christentum prädestiniert ist. Wie sehr diese Konsequenz auch dem Schleiermacherschen Universalismus widerspricht, es ist nicht zu übersehen, daß die Voraussetzungen für diese Anschauung in der C. S. gegeben sind. Das Wort Karl Barths, daß die deutschen Christen «die reife Frucht des Kultur-Protestantismus» seien¹¹⁰, dürfte auch hier eine Bestätigung erfahren.

Für den Zusammenhang dieser Arbeit ist es allein wesentlich, welche Konsequenzen sich aus den kontrovers-theologischen Erörterungen Schleiermachers für seinen Kirchenbegriff ergeben.

Es mag aus dem Vorangegangenen deutlich geworden sein, daß für Schleiermacher nur die Kirche in ihrer unsichtbaren Einheit, der Gesamtorganismus des Geistes theologisch bedeutsam ist. Im Geist ist die Wirklichkeit alles Seins begründet, die Kirche lebt nur als Organismus dieses göttlichen Geistes. Daß die eine Kirche jetzt noch als «Kirche in der Erscheinung» existieren muß, ist ein Zugeständnis an die Sinnlichkeit der Welt. Aber die Erscheinung der Kirche, die ganz bestimmte Individualisierung des einen Prinzips, läßt sich theologisch nicht umschreiben. So wie die Partialkirchen allmählich in der Einheit der Geistkirche aufgehen sollen, so entschwindet Schleiermacher immer wieder die erscheinende Wirklichkeit. Wenn er die Welt der Erscheinung ernster genommen hat als die meisten anderen Idealisten seiner Zeit, so kann man wohl doch nur sagen, daß er noch dringlicher die Frage nach der Einheit von Idee und Erscheinung gestellt hat; aber dieses Verhältnis, das sich in der C. S. als Relation

¹¹⁰ Joh. Rathje, Die Welt des Freien Protestantismus (Stuttgart 1952), S. 462.

von Prinzip und Organ darstellt, tritt bei Schleiermacher an die Stelle der theologischen Grundfrage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. Indem Schleiermacher auch den Kirchenbegriff dieser Dialektik von Prinzip und Organ unterordnet, kann er nur die Gesamtkirche als unsichtbaren Organismus des göttlichen Prinzips theologisch erfassen. So wie in seiner Geisttheologie die Menschwerdung Gottes keinen Raum hat, so mußte Schleiermacher auch an der Kirche als der Gestaltwerdung Christi vorübergehen.

III. Die Bedeutung des Kirchenbegriffs für die «Christliche Sitte»

Dieser letzte Teil ist als eine Zusammenfassung der bisherigen Untersuchung des Schleiermacherschen Kirchenbegriffs gedacht; das bedeutet nicht, daß hier eine Wiederholung des Ganzen in konzentrierter Form dargeboten würde, sondern es sollen von bestimmten Aspekten aus die *Funktion* und die *Struktur* des Kirchenbegriffs in der C. S. beleuchtet und so die Intention der beiden Hauptteile der Arbeit noch einmal hervorgehoben werden. Diese Aspekte ergeben sich aus der Analyse der Begriffe «Gewissen», «Liebe» und «Leben», so wie sie in der C. S. verstanden werden.

An den grundlegenden Begriffen der Ethik soll noch einmal exemplarisch verdeutlicht werden, daß der Kirchenbegriff – in seiner oben herausgearbeiteten Struktur – als die Grundlage des gesamten ethischen Denkens des Theologen Schleiermacher anzusehen ist.

A. Das Gewissen

Angesichts der großen Bedeutung, die das Gewissen für die Ethik des Luthertums und des deutschen Idealismus hat, ist es auffällig, daß der Gewissensbegriff nicht als konstitutive Größe der C. S. bezeichnet werden kann¹.

Für Schleiermacher ist auch der Gewissensbegriff dem Geistbegriff untergeordnet. Der Geist ist das Prinzip alles Seins, er ist der Maßstab alles Handelns, er ist das ordnende Prinzip im Leben der Menschen.

Die Tat des einzelnen Individuums ist nur dann sittlich, wenn sie ein Teil des einen Geistprozesses ist. Der einzelne muß sein Selbstbewußtsein von dem einen Geist bestimmt sein lassen. Das vom göttlichen Geist regierte Bewußtsein ist das «christliche Bewußtsein» (667), das christliche *Gewissen*. Gewissen bedeutet für Schleiermacher nicht eine innere Stimme, nicht ein sokratisches Daimonion, sondern einen Akt des menschlichen Bewußtseins. Das Gewissen ist nur als «Beziehung» des Bewußtseins auf den einen Geist wirksam², es ist nur Bewußtsein von dem einen Geist als dem Impuls alles Handelns (635 f.).

Durch die Unterordnung des Gewissensbegriffs unter den Geistbegriff spiegelt sich notwendig in der Funktion des Gewissens die Differenzierung des Geistes in nous und pneuma wider. Der einzelne Mensch, der nur in der äußeren Sphäre lebt, kann sein Bewußtsein nur dem einen nous unterordnen, und so entsteht das «bürgerliche

¹ Man denke etwa an Sartorius, der noch die Theologie überhaupt als «Gewissens-Wissenschaft», die Sündenlehre als «Lehre vom bösen Gewissen» und die Versöhnungslehre als «Heilung des bösen und Erneuerung des guten Gewissens» bezeichnen konnte. (E. Sartorius, Die Lehre von der heiligen Liebe, 1844, 2. Abt., S. 133).

² Das christliche Gewissen tritt erst durch das eine «christliche Prinzip» in Aktion (631), so wie die «Verkenning des christlichen Prinzips» mit der «Verstockung des Gewissens» (489) zusammenfällt.

Gewissen», während der Christ, dessen Bewußtsein vom pneuma her bestimmt ist, mit einem «religiösen Gewissen» handelt (461). Schleiermacher wehrt sich aber energisch gegen die Annahme eines «doppelten Gewissens» (624) im Einzelindividuum, damit hätte er eine «persona duplex» (76) konstruiert. So wie das pneuma nur eine höhere Entwicklungsform der Vernunft ist, so stellt auch das «religiöse Gewissen» nur die Vervollkommnung des «bürgerlichen Gewissens» dar, so daß für den Menschen, der nur in der äußeren Sphäre lebt, der Akt des christlichen Gewissens «noch nicht» vollziehbar ist und dem Christen das bürgerliche Gewissen «nicht mehr» genügt, weil er sein Bewußtsein jetzt nach einem höheren Prinzip ausrichtet.

Aber das göttliche Prinzip als eine metaphysische Größe bietet dem einzelnen noch keine Norm für sein Handeln. Erst indem der göttliche Geist als *Gemeingeist* der Kirche in Funktion tritt, kann er das Handeln des einzelnen bestimmen. Nur die *Kirche* als der Organismus des Geistes stellt die Norm des Gewissens dar. Das Beziehen des Bewußtseins auf den Geist vollzieht sich in dem Beziehen auf die Kirche und das heißt auf die kirchliche Gemeinschaft ³.

Wie der einzelne nur als Organ des Ganzen handeln kann, so ist auch sein Gewissen ganz von dem Geist des Ganzen, vom Gemeingeist abhängig. Nur mit dem Bewußtsein seiner Aufgabe, als Organ des Ganzen zu handeln, kann er ein gutes Gewissen haben. Das rein individuell bestimmte Gewissen ist notwendig für Schleiermacher ein unvollkommenes Gewissen!

Die Funktion des Gewissens als Beziehung des Individuellen auf ein allen identisches Prinzip vollzieht sich noch einmal auf einer höheren Ebene, insofern einzelne Gemeinschaften als Gattungen wiederum ein Individuelles darstellen können ⁴. Indem Schleiermacher ein Volk oder eine Partialkirche als ein Individuum verstehen kann, vermag er auch von einem «Gewissen des Volkes» (491) ⁵ und einem

³ «... das vollkommen gute Gewissen des einzelnen ruht auf der Gemeinschaft und auf der vollkommenen Übereinstimmung derselben mit dem einzelnen» (499).

⁴ s. o., S. 81.

⁵ Vgl. «Gewissen des Staates» (278); «öffentliches Gewissen» (701). Schon in den Monologen definiert Schleiermacher das Gewissen als «Bewußtsein der Menschheit» (Erstausgabe 33 f.); «in wechselloser Einfalt führe ich ununterbrochen das Bewußtsein der ganzen Menschheit in mir» (ebenda, S. 36).

«evangelischen Gewissen» (436) zu sprechen. So bleibt das Gewissen nicht an das Bewußtsein des Individuums gebunden, sondern wird zu einer Funktion der Gattung. Das Gewissen ist als allgemeines Bewußtsein nur noch das Produkt des Entwicklungsprozesses einer bestimmten Gattung oder als christliches Gewissen einer Partialkirche. Dieses Allgemeinbewußtsein, das sich allmählich in der einzelnen Kirche herausbildet, ist die *Christliche Sitte* ⁶! Sie ist allein die Norm alles Handelns. «Solange etwas als Sitte herrscht, solange besteht dabei auch das gute Gewissen» (591) ⁷, wobei das «gemeinsame Bewußtsein» zugleich das «Bewußtsein des einzelnen» ist (690).

Trotzdem ist das individuelle Gewissen nicht nur ein Teil des Gattungsbewußtseins. Es orientiert sich wohl an dem Gemeinbewußtsein, aber es ist zugleich durch die Individualität des einzelnen bestimmt. Der besonderen «Gemütsart» des einzelnen entspricht auch ein spezieller Bewußtseinsinhalt. Die einzelne Entscheidung des Individuums hängt von dessen «individuellem Gewissen» ab (675). Es können also «verschiedene Handlungsweisen ... mit gleich gutem Gewissen» entstehen (495) ⁸.

Damit scheint plötzlich doch «jeder nur an sich selbst gewiesen» zu sein (577), was der oben angeführten Theorie vom Allgemeinbewußtsein als der obersten Instanz für das Gewissen zu widersprechen scheint. Aber allem Individuellen haftet ja noch das Unvollkommene an; das «individuelle Gewissen» ist immer wieder der «subjektiven Täuschung» (434) erlegen. Deshalb taucht in der C. S. vereinzelt die Frage nach der «Regel» (434), nach dem «Kanon» (697), nach dem «Richtmaß» (703) des individuellen Gewissens auf. So wenig das Wesen einer bestimmten Individualkirche anschaulich werden konnte, so läßt sich auch kein individuelles Prinzip des Bewußtseins des einzelnen finden. Die Frage nach der Regel des Gewissens weist notwendig wieder auf das in allem Individuellen identische Prinzip.

⁶ Von daher wird es deutlich, daß die Kirche der Grundbegriff des Werkes über die «Christliche Sitte» sein *muß*, wenn die christliche Sitte als Norm des Handelns ein Produkt des kirchlichen Prozesses ist.

⁷ Allerdings ist auf der anderen Seite auch zu fordern, «daß sich das rechte als Sitte gestalte» und zum «Gemeinbewußtsein» werde (595).

⁸ Es läßt sich zum Beispiel keine Norm aufstellen, nach der etwa Erasmus oder Luther das «gute Gewissen» abgesprochen werden könnte (517). Auch in ganz persönlichen Dingen wie der «Berufung» (422) oder der rechten Ehe (363) bleibt das individuelle Gewissen die letzte Instanz.

Nur der Gemeingeist der Kirche kann diese Regel geben, nur die christliche Sitte als Produkt des Geistes in der Geschichte der Kirche kann das Richtmaß des individuellen Gewissens sein. Wohl erscheint jedem einzelnen das Geistprinzip in einer bestimmten Individualisierung und bewirkt einen je eigenen Gewissensentscheid. Aber das gehört zum Bereich des «nur» Individuellen und ist begrifflich nicht zu fassen. Theologisch wesentlich für die C. S. ist allein, daß das Gewissen ein Produkt der Wirksamkeit des Gemeingeistes, daß die christliche Sitte der Ausdruck des Gewissens der Kirche ist.

B. Die Liebe

Die Darlegung des Gewissensbegriffs der C. S. hat noch einmal deutlich gemacht, daß die Sittlichkeit des einzelnen Christen davon abhängig ist, wie weit dessen individuelles Bewußtsein vom Gemeingeist der Kirche bestimmt ist.

Die folgende Untersuchung des Begriffs der Liebe soll die Frage beantworten, ob das Verhältnis von individuellem Bewußtsein und Gemeingeist tatsächlich die einzige Begründung der Sittlichkeit darstellt, oder ob die Liebe als *das* «christliche Prinzip» (693) sich in der C. S. als eine Lebensäußerung zu erkennen gibt, die, die Grenzen der Bewußtseinsfunktion überschreitend, vom ganzen Menschen ausgeht und sich an den Menschen in seiner vollen Individualität richtet. Kommt etwa in der Liebe doch noch etwas von der «Menschlichkeit» zum Ausdruck als der Form christlichen Lebens im Gegensatz zur bloß abstrakten Einheit des Geistprozesses der Kirche?

Man wird auf die letztere Frage angesichts der Konsequenz des Schleiermacherschen Systems keine positive Antwort erwarten dürfen. Wenn schon das für die Existenz der Kirche urbildliche Leben Christi nur als das in die Erscheinung treten des absoluten Gottesbewußtseins und nicht als Liebestat gekennzeichnet ist, so kann auch die Kirche als Abbild dessen nur aus dem Gottesbewußtsein leben, das als das «Sein Gottes in der Kirche» nur Geist und nicht Liebe ist.

Wenn es in der Kirche nun doch so etwas wie Liebe gibt, dann kann das nur eine Äußerung des Geistprozesses sein ⁹.

⁹ Flückiger hat schon für die Glaubenslehre hervorgehoben, daß die göttliche Liebe bei Schleiermacher in einem «allgemeinen kosmischen Prinzip» aufgeht, daß neben der «göttlichen Ursächlichkeit» im Weltprozeß die göttliche Liebe keinen Raum mehr hat; a. a. O., S. 142 f.

Schon in der philosophischen Ethik definiert Schleiermacher die Liebe als «ein gemeinschaftliches Seele-sein-wollen»¹⁰, wobei unter Seele hier die geistige Funktion des Menschen verstanden wird, die nicht seinem individuellen Sein angehört.

Ganz ähnlich bezeichnet Schleiermacher in der C. S. die Liebe als «beständiges Zusammenfließen des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins» (517 f.). Die individuelle Persönlichkeit ist dabei nur «Schranke», die «durchbrochen» werden muß (Beilage B, S. 147 f.). Liebe ist die Äußerung der Einheit des in allen Christen identischen göttlichen Geistes, Liebe besteht nur zwischen denen, die «durch die Identität des Geistes einander gleich sind» (514).

Die Konsequenz des Systems erfordert auch hier entsprechend der Differenzierung des Geistes in den beiden Sphären einen doppelten Liebesbegriff. Der in allen identische menschliche Geist bewirkt nur eine «allgemeine Menschenliebe», während der göttliche Geist die «brüderliche (christliche) Liebe» hervorbringt (514). Die christliche Liebe ist also entsprechend dem Verhältnis von nous und pneuma die höhere Entwicklungsform der allgemeinen Menschenliebe, wobei Schleiermacher die christliche Liebe meist nicht als *agape*, sondern als *philadelphia* bezeichnet (513 f., 517 f., 541 f., 614, 619, 693). Bruderliebe ist der Ausdruck der geistigen Verbundenheit der Glieder der Kirche, sie macht die «Gleichheit» aller Christen in dem einen Geist offenbar, sie ist die Verwirklichung der Einheit der Kirche (518). Deshalb kann Schleiermacher von der Liebe als der «Basis ... der Kirche» sprechen (518), sie ist das «Gemeinschaftsprinzip» schlechthin (614, 651 f.).

Das einzige biblische Zitat, das Schleiermacher für die Wirksamkeit der *agape* immer wieder anführt, ist Eph. 4, 15, das er aber charakteristischerweise mit «Wahrheitsuchen in Liebe» übersetzt (213, 362, 575 f., 667), wobei das *aletheuein* als das Primäre angesehen wird und die *agape* nur das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit dieses Tuns zum Ausdruck bringen soll. Schleiermacher hat dieses Wort in allen drei Hauptabschnitten der C. S. zitiert und es sowohl auf die Partialkirche als auch auf die einzelnen Christen angewendet, da er in diesem Bibelwort die Erkenntnis ausgedrückt fand, daß alles wahrhaft christliche Handeln zur Vervollkommnung der Kirche beiträgt, wobei die

¹⁰ Braun II, S. 209.

Liebe das *Prinzip* des *Organischen* in diesem Entwicklungsprozeß darstellt.

Somit ist die Liebe weder als freie Tat Gottes noch als Antwort des Menschen verstanden, sondern als «innere Notwendigkeit» (517 f.), als ein Prinzip des Geistprozesses.

Der Begriff der Liebe in der C. S. macht es offensichtlich, daß das Verhältnis von Gott und Mensch bei Schleiermacher in einen Prozeß, in das «Leben der Kirche» aufgelöst ist.

C. Das Leben

Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß Ethik für Schleiermacher «geschichtliche Wissenschaft» ist¹¹, wobei Geschichte hier als ein Gegenstand spekulativer und nicht historischer Erkenntnis zu verstehen war. Geschichte ist für Schleiermacher die Verwirklichung des höchsten Seinsprinzips in der sittlichen Entwicklung der Menschheit. Die Geschichte, die die C. S. darstellen will, ist die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Kirchwerdung der Menschheit.

Was Schleiermacher unter Geschichte als dem Inhalt der Ethik versteht, das hat er am deutlichsten mit dem Begriff des Lebens umschrieben. Ethik ist Darstellung des Lebens schlechthin, die C. S. ist Beschreibung des christlichen Lebens, das heißt des Lebens der Kirche.

Leben ist mehr als «Dasein» oder «Existenz», es erschöpft sich nicht im Vorfindlichen. Der Urgrund des Lebens ist der in allen identische, nicht anschaubare *Geist*. Wahres Leben ist allein «geistiges Leben», so wie es sich urbildlich in Christus ereignet hat (293).

Aber Leben ist nicht identisch mit dem Wirken des Geistes. Zum Leben gehört notwendig das Prinzip des *organischen Wachsens*. Leben vollzieht sich in fortwährender Steigerung. Sittliches Leben bedeutet ununterbrochene Intensivierung der Herrschaft des Geistes und Schwinden der sinnlichen Hemmungen. Alles sittliche Leben ist Fortschritt, *Prozeß* der Menschheit zur höchsten Vollkommenheit.

Aber auch mit «Geistprozeß» ist der Begriff des Lebens noch nicht wiedergegeben; denn das Leben, das durch den überindividuellen Geist konstituiert ist, ist immer auch an die *Individualität* gebunden. Das gilt auch für das «Gesamtleben» eines – individuell bestimmten – Gesamtorganismus, einer Individuation des Geistes.

¹¹ s. o., S. 15.

Leben ist Wirksamkeit des Geistes im individuellen Organismus, ebenso wie es als Funktion des (individuellen) Organs durch das Geistprinzip bezeichnet werden kann.

Damit wird noch einmal die der ganzen Ethik zugrundeliegende Polarität von Prinzip und Organ als Inbegriff alles sittlichen Seins deutlich. Das christliche Leben ist die Verwirklichung der Einheit dieser beiden Größen. Der göttliche Geist ist nur als Prinzip der Kirche wirksam, während die Kirche nur als Organismus des Pneuma leben kann.

Von da aus löst sich das Problem, das schon in der Einleitung auftauchte¹², daß bei Schleiermacher der Geist *und* die Kirche als *der* Grundbegriff der Ethik anzusehen seien. Indem die C. S. einen *Lebensprozeß* beschreibt, mußten für die Schleiermachersche Ethik Prinzip und Organ, Geist und Kirche in gleicher Weise konstitutiv sein.

Die Grundanschauung Schleiermachers von dem *einen* Lebensprozeß als dem Inhalt der Ethik ermöglicht ihm schließlich die Zusammenschau der in der C. S. noch getrennten Sphären des göttlichen und des menschlichen Geistes. Da das Leben unteilbar ist und die beiden Sphären Lebensbereiche darstellen, kann die Trennung derselben nur eine vorläufige, kann die äußere Sphäre nur noch eine unvollkommenere Erscheinungsform des *einen* Lebens sein. Das Wirken des pneuma und das Wirken des nous, das göttliche Handeln und das menschliche Tun, das sind nur Elemente des einen Lebensprozesses, der erst in der allgemeinen Menschheitskirche seine Vollendung findet. Die Kirche bleibt für Schleiermacher «das Höchste ..., was es menschliches gibt»¹³.

Die Erscheinung Jesu Christi bildet nur den Übergangspunkt vom allgemeinen zum christlichen Lebensprozeß, zur Kirchwerdung der Menschheit.

Auf die Frage, warum wohl aus dem Menschheitsorganismus *Kirche* werden sollte, kann es aus der Perspektive eines Lebensprozesses keine Antwort geben. *Daß* die Kirche sich allmählich aus der Menschheit heraus entwickelt und zur höchsten Vollendung fortschreitet, das ist die grundlegende Glaubensaussage der «Christlichen Sitte».

¹² s. o., S. 12.

¹³ s. o., S. 11.

Literaturverzeichnis

I. Quellenmaterial

1. Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, Werke, I. Abt., Bd. 1–13, Zur Theologie, II. Abt., Bd. 1–10, Predigten, III. Abt., Bd. 1–9, Zur Philosophie und vermischte Schriften. Berlin 1834–64.
2. Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, im Zusammenhang dargestellt von Fr. Schleiermacher. (Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, herausgegeben von L. Jonas.) Ebenda, Abt. I, Bd. 12, 2. Auflage, Berlin 1884.
3. – Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799), neu herausgegeben von Rudolf Otto, 5. Auflage, Göttingen 1926.
4. – Monologen (Berlin 1800). Kritische Ausgabe von F. M. Schiele, 2. Auflage, von H. Mulert, Leipzig 1914.
5. – Die Weihnachtsfeier, Ein Gespräch (1806, 1827). Kritische Ausgabe von H. Mulert, Leipzig 1908 (Philosophische Bibliothek, Bd. 117).
6. – Kurze Darstellung des Theologischen Studiums (1811, 1830). Kritische Ausgabe von Heinrich Scholz, Leipzig 1910 (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, 10. Heft).
7. – Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, zweite veränderte Ausgabe, Berlin 1830 (Bibliothek theologischer Klassiker, Bd. 13–16, Gotha 1889).
8. – Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, Ausgewählte Werke, Bd. II, herausgegeben von Otto Braun, Leipzig 1913 (zugleich: Philosophische Bibliothek, Bd. 137).
9. Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, herausgegeben von L. Jonas und W. Dilthey, Bd. 1–4, Berlin 1858–63.
10. Briefe an einen Freund von Fr. Schleiermacher, herausgegeben von H. W. Schmidt, Verlag Deutsche Christen, Weimar, o. J.
11. W. Gaß, Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß, Berlin 1852.

*II. Sekundärliteratur*¹

1. von Balthasar, Hans Urs, Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg 1947 (2. Auflage).

¹ Vgl. dazu die ausführliche Literaturübersicht bei Flückiger, a. a. O., S. 186 ff., aus der hier nur die für diese Arbeit wesentliche Literatur übernommen wurde.

2. Barth, Karl, *Brunners Schleiermacherbuch, Zwischen den Zeiten*, Heft 8, S. 49 ff., München 1924.
3. – Schleiermacher (in: *Die Theologie und die Kirche, Gesammelte Vorträge*, 2. Band, S. 136 ff., Zollikon, o. J.).
4. – *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947.
5. Bernoulli, C. A., *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Freiburg 1897.
6. Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio* (1. Ausgabe, 1930), *Theologische Bücherei*, Bd. 3, München 1954.
7. – *Akt und Sein*, Gütersloh 1931.
8. Faure, A., *Über die Idee eines Kirchenfürsten in Schleiermachers Kurzer Darstellung des theologischen Studiums*, *Evang. Theol.* 1936, S. 384 ff.
9. Fischer, M., *Die notwendige Beziehung aller Theologie auf die Kirche in ihrer Bedeutung für die praktische Theologie bei Schleiermacher*, *Th. L.* 1950, S. 287 ff.
10. Flückiger, F., *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zürich 1947.
11. Förster, E., *Der Organismusbegriff bei Kant und bei Schleiermacher und seine Anwendung auf den Staat*, *ZThK* 1931, S. 407 ff.
12. – *Die Entstehung der preußischen Landeskirche*, 2 Bände, Tübingen 1905-1907
13. Frohne, A., *Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher*, Halle 1884.
14. Heinzelmann, G., *Schleiermachers Lehre von der Kirche*, *Hallesche Universitätsreden* 61, Halle 1934.
15. Hermann, R., *Die Bedeutung der Kirche bei Schleiermacher*, *Greifswalder Universitätsreden* 39, Greifswald 1934.
16. Herpel, O., *Das Wesen der Kirche nach den Voraussetzungen und Grundsätzen des jungen Schleiermacher*, *Diss.*, Darmstadt 1915.
17. Holder, H., *Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schleiermachers*, *Langensalza* 1927 (*Pädagogische Untersuchungen*, Reihe 2, 1).
18. Holstein, G., *Die Staatsphilosophie Schleiermachers*, Bonn und Leipzig 1922.
19. – *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 1928.
20. Hupfeld, R., *Schleiermacher in seiner Bedeutung für unsere Zeit, Zeitwende*, Jg. 3 (1927), S. 517 ff.
21. Iwand, Hans-Joachim, *Schleiermacher als Ethiker*, *Evang. Theol.*, 11. Jg. (1951/52), S. 49 ff.
22. Kimme, A., *Die Begründung der christlichen Sittlichkeit beim jungen Schleiermacher und in der «Glaubenslehre»*, *Diss.*, Leipzig 1949.
23. Lambinet, L., *Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes. Einsiedeln/Köln* 1946.
24. Lülmann, Christian, *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1907 (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge* 48).
25. Mulert, H., *Neue Schleiermacher-Literatur*, *ZThK* 1933, S. 370 ff.
26. Perle, J., *Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher*, *ZSTh* 1935, S. 45 ff.
27. Reuter, H., *Zu Schleiermachers Idee des «Gesamtlebens»*, Berlin 1914 (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Stück 21).

28. Schenkel, D., Friedrich Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild. Elberfeld 1868.
29. Schumann, F. K., Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, Tübingen 1929.
30. Siegmund-Schulze, F., Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre, Tübingen 1913.
31. Stephan, H., Schleiermachers politische Ethik als Spiegel seines Denkens, ZThK 1933, S. 320 ff.
32. Troeltsch, E., Schleiermacher und die Kirche, (in: Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens, Moderne Philosophie, Band 6, S. 9 ff.), Berlin-Schöneberg 1910.
33. – Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften, Bd. 1), Tübingen 1912.
34. Tuengerthal, M., Philosophische und christliche Ethik nach Schleiermacher, Diss., Jena 1894.
35. Ungern-Sternberg, A., Freiheit und Wirklichkeit, Schleiermachers Reifeweg durch den deutschen Idealismus, Gotha 1931.
36. Wehrung, G., Hegel und Schleiermacher zum Kirchenproblem, Deutsches Pfarrerberblatt 1938, Nr. 16/17.
37. Weizsäcker, H., Schleiermacher und das Eheproblem, Tübingen 1927 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 129).
38. Wickert, R., Friedrich Schleiermacher, Langensalza 1912 (Greßlers Klassiker der Pädagogik, Bd. 28).
39. Wobbermin, G., Methodenfragen der heutigen Schleiermacher-Forschung, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1933, Philologisch-historische Klasse, S. 30 ff.
40. – Gibt es eine Linie Luther-Schleiermacher? ZThK 1931, S. 250 ff.

Lebenslauf

Am 2. November 1929 wurde ich, Knut *Holger Samson*, als Sohn des Rechtsanwaltes Dr. Benvenuto Samson und seiner Frau Gertrud geb. Schlote in Dresden geboren. Seit 1951 sind meine Eltern wohnhaft in Frankfurt/M. In Dresden besuchte ich von 1936–40 die Volksschule und von 1940–48 die Oberschule. Nach einem kurzen Kirchenmusikstudium begann ich 1949 in Halle/Saale mit dem Theologiestudium, das ich 1950 in Berlin (Kirchliche Hochschule), 1951 in Heidelberg, 1952 in Basel fortsetzte, um dann 1954 in Heidelberg das Staatsexamen abzulegen. Im Anschluß daran ging ich für ein Jahr nach Marburg, um dort das Quellenmaterial für meine Dissertation zu studieren. Von 1955–57 habe ich noch einmal in Basel gearbeitet, wo ich im Mai 1957 die Doktorprüfung bestand. Jetzt befinde ich mich als Pfarramtskandidat im Predigerseminar Herborn/Dill.

Verzeichnis der gehörten Dozenten (nach Universitäten geordnet):

Halle:	Prof. Aland Prof. Eißfeldt Prof. Heinzelmann Dr. Kähler
Berlin:	Prof. Braun Prof. Reisner Prof. Westermann
Heidelberg:	Prof. G. Bornkamm Prof. H. Bornkamm Prof. von Campenhausen Prof. Gadamer

Heidelberg: Prof. Hahn
Prof. Schlink
Prof. von Rad

Basel: Prof. Karl Barth
Prof. Baumgartner
Prof. Cullmann
Prof. Eichrodt
Dr. Martin-Anton Schmidt
Prof. J. Schweizer
Prof. Thurneysen

